ZNAK

MIESIĘCZNIK

KRAKÓW
Rok XIX MAJ (5) 1967
155

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

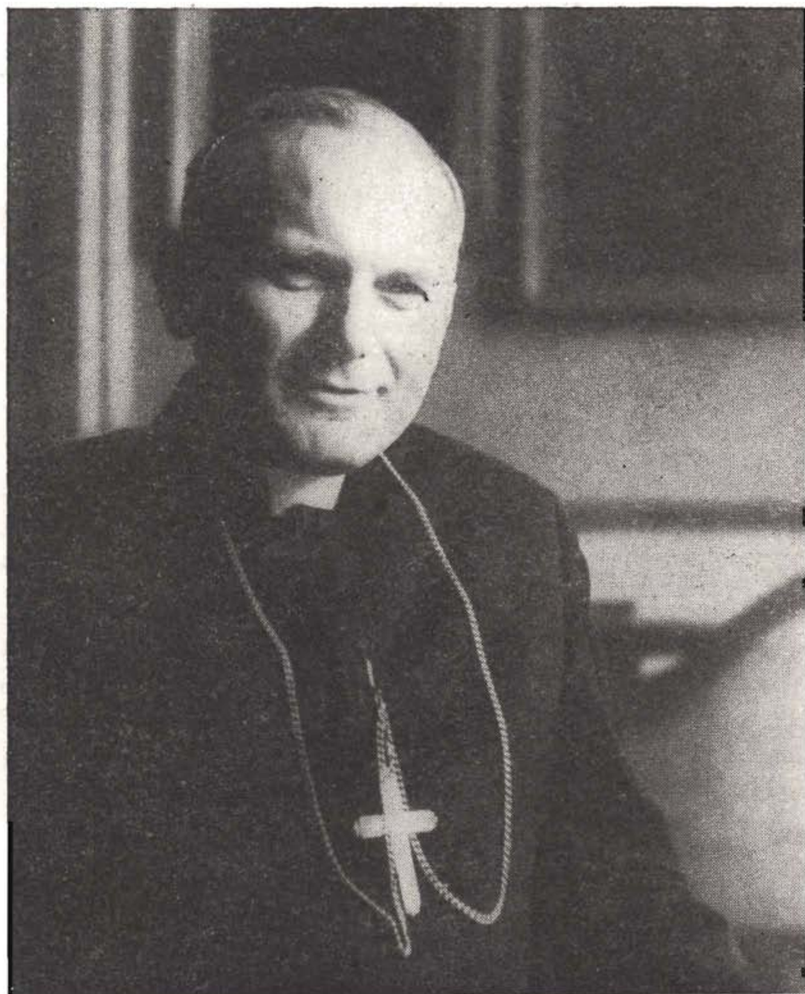
Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następującycn księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7.000+350 egz. Arkuszy druk. 9. Papier druk. sat. kl. V 61×86 60 g. Maszynopis otrzymano 9. V. 1967 r. Druk ukończono w czerwcu 1967 r. Zam. nr 313 9. V. 1967 r. R-55

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95



Fot. A. Bujak

KS. ABP KAROL WOJTYŁA, METROPOLITA KRAKOWSKI,
ZOSTAŁ PRZEZ OJCA ŚW. MIANOWANY KARDYNAŁEM

REDAKCJA ZESPÓŁ „ZNAKU" SKŁADAJĄ MU NAJSERDECZNIEJSZE GRATULACJE

ZNAK
MIESIĘCZNIK
Rok XIX Nr 155 (5)
Maj 1967
Kraków

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

ERICH FROMM: PERSPEKTYWY I REDUKCJE

Pod koniec ubiegłego roku ukazały się dwie książki, których doniosłości dla problematyki szeroko pojętego religioznawstwa nie sposób przecenić. Są to: *Traktat o historii religii* Mircea Eliade oraz *Szkice z psychologii religii* Ericha Fromma. [1] Druga z nich, której poświęcony jest niniejszy artykuł, wywołała już interesujące echa, w postaci recenzji i artykułów — na szczególną uwagę zasługuje tu praca ks. J. Tischnera p. t. *Prowokacje Ericha Fromma*, wydrukowana w drugim tegorocznym nrze „Tygodnika Powszechnego".

Erich Fromm, ur. w 1900 r. we Frankfurcie nad Menem, obecnie profesor Uniwersytetu w Ciudad Mexico, należy do najwybitniejszych przedstawicieli psychologii analitycznej. Wraz z Karen Horney i Harry Stack Sullivanem jest współtwórcą tzw. kulturalistycznego czy humanistycznego nurtu w psychoanalizie, nurtu akcentującego społeczny charakter jednostki ludzkiej, stawiającego problematykę człowieka w oparciu o badania stosunków międzyludzkich, cywilizacji, kultury. „Fromm — pisze Clara Thompson — przoduje wśród autorów, którzy w ostatnich latach zajmowali się badaniem stosunku człowieka do swego społeczeństwa. Wykształcony zarówno w naukach społecznych, jak i w dziedzinie

[1] Mircea Eliade, *Traktat o historii religii*. Tłumaczył Jan Wierusz-Kowalski, opracował Bogdan Kupis. Słowo wstępne — *Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu*, napisał Leszek Kołakowski. Warszawa 1966, Książka i Wiedza, s. 540, Seria Religioznawcza. Erich Fromm, *Szkice z psychologii religii*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Wstęp: *Afirmacje Ericha Fromma* napisał Jan Strzelecki. Notę biograficzną — Jan Prokopiuk. Bibliografia prac E. Fromma. Warszawa 1966, Książka i Wiedza, s. 296. Seria Religioznawcza.

psychoanalizy, zachowuje szerokie perspektywy społeczne w studiach nad zjawiskami psychicznymi. Dzięki temu, że uwzględnia rolę ekonomicznych i politycznych czynników w społeczeństwie, zdolny jest wysunąć nowe propozycje co do stosunków między problemami człowieka a naciskami kultury".[2]

Zainteresowania socjologiczne Fromma szły w parze z jego głęboką znajomością marksizmu. Wpływ Marksa widoczny jest w wielu aspektach jego teorii, choć trudno powiedzieć, czy jest on wystarczający na to, by móc uznać Fromma za *par excellence* marksistę. Tym bardziej, że w wielu punktach odchodzi on od tradycyjnych marksistowskich interpretacji, co widać szczególnie wyraźnie w jego koncepcji religii. Sytuacja jest tu, być może, analogiczna do stosunku Fromma do Freuda. Fromm jest psychoanalitykiem, niewątpliwie zawdzięczającym ogromnie dużo twórcy tego kierunku, niemniej jednak oddala się od niego w wielu istotnych sprawach, doszukując się rozwiązania szeregu problemów na zupełnie innej i — jak sam stwierdza — głębszej, bardziej istotnej płaszczyźnie. Tam gdzie Freudowi wystarczało odwołanie się do *libido*, Fromm widzi potrzebę sięgnięcia do najgłębszych sprężyn, warunkujących całość ludzkiego losu. Wolno przypuścić, że ogniwami pośredniczącymi między koncepcjami człowieka głoszonymi przez Fromma i Freuda były marksizm i egzystencjalizm — podobnie jak Jung i fenomenologowie (Scheler, Tillich) stanowili ważną fazę pośrednią między ich poglądami na religię.

Wybór pism Fromma, zaprezentowany przez Książkę i Wiedzę, zawiera fragmenty dwóch podstawowych jego prac — *The Sane Society* (rozdział: *Los ludzki jako klucz do psychoanalizy humanistycznej*) i *The Art of Loving* (fragment pt. *Teoria miłości*) oraz dwie osobne rozprawy: *Psychoanaliza i religia* i *Psychoanaliza i buddyzm Dzen*. Wybrane prace pozwalają na dobry wgląd w istotne założenia i wątki przewodnie poglądów Fromma, dając równocześnie syntetyczny obraz jego koncepcji człowieka i jego teorii religii. Te dwa tematy staną się także przedmiotem niniejszego artykułu. Konstruujemy go tak, że po próbie możliwie obiektywnego, chociaż niestety, bardzo fragmentarycznego referowania odpowiednich poglądów Fromma pozwalamy sobie na snucie własnych refleksji oraz na postawienie pewnych problemów, które być może przyczynią się do dalszej dyskusji nad tymi sprawami. Nadziei, że tak się stanie, daje też wyraz ostatni rozdział niniejszego artykułu.

---

2 Clara Thompson przy współpracy Patricka Mullahy, *Psychoanaliza. Narodziny i rozwój*. Przeł. Tamara Kołakowska. Warszawa 1965, PWN, s. 150

1. KONCEPCJA CZŁOWIEKA

Pierwsza z zamieszczonych w *Szkicach* rozpraw nosi tytuł: *Ludzki los jako klucz do psychoanalizy humanistycznej.* Uprawianie psychoanalizy i wartość jej wyników zależy więc od zrozumienia ludzkiego losu. Co to jednak oznacza? A najpierw — by posłużyć się słowami Księgi Mądrości — „czymże jest człowiek"? U podstaw twierdzeń, których zespół może pretendować do przybliżenia odpowiedzi na to pytanie, leży przeświadczenie, że człowiek bardziej staje się, niż jest. Jego byt — jako człowieka — nie zaczyna się w chwili jego fizycznych narodzin. A zdanie to prawdziwe jest zarówno, gdy chodzi o człowieka w aspekcie indywidualnym jak i gatunkowym. „Całe życie jednostki to tylko proces narodzin siebie samego; kiedy umieramy, powinniśmy już być w pełni narodzeni — chociaż tragedią losu większości ludzi jest to, że umierają, zanim się narodzili". I odpowiednio: „Narodziny człowieka jako gatunku miały miejsce w chwili pojawienia się pierwszych przedstawicieli *homo sapiens,* a dzieje człowieka są jedynie procesem jego narodzin." „Człowiek potrzebował setek tysięcy lat, aby zrobić kilka pierwszych kroków na swej specyficznej ludzkiej drodze".[3] Właściwe narodzenie się człowieka zaczyna się wraz z jego pełnym przebudzeniem, tzn. uświadomieniem sobie swej indywidualności, odrębności wobec reszty świata a zwłaszcza swej własnej grupy, poczuciem wolności, pozwalającej na wybór wśród dostrzeżonych właśnie możliwości, wartości, celów. O tym przełomowym momencie mówią wszystkie wielkie religie świata; jego pierwotnym symbolem jest m. in. zerwanie jabłka z drzewa wiadomości dobrego i złego. Jego zasadnicza realizacja jest przez wielkie religie nieustannie postulowana; szeregi postaci już „przebudzonych" czy „narodzonych" stać się tu mają drogowskazem — i nadzieją.

Tak pojęte narodziny są jednak faktem z istoty swej negatywnym. Przez „przebudzenie" zostaje zerwana naturalna więź, łącząca człowieka z przyrodą. Ale nie zostaje zerwana całkowicie. Człowiek żyjący świadomie nie przestaje być człowiekiem żyjącym instynktownie. Podejmując swój nowy los „przebudzonego" nie jest w stanie zerwać z tym wszystkim, co otaczało go w chwili jego fizycznych narodzin, karmiło, ogrzewało, dawało poczucie bezpieczeństwa. A przecież tylko odchodząc od tego wszystkiego może się dalej stawać jako człowiek. I tu właśnie zaczyna się tragedia ludzkiego losu. „Życie ludzkie determinuje nieunikniona alternatywa

---

[3] E. Fromm, *Szkice z psychologii religii,* wyd. cyt. s. 33

[4] Op. cit., s. 35

między regresją a progresją, między powrotem do egzystencji zwierzęcej a osiągnięciem egzystencji ludzkiej. Każda próba powrotu jest bolesna i nieuchronnie prowadzi do cierpienia i choroby umysłowej, do śmierci fizjologicznej albo umysłowej (obłędu). Każdy krok naprzód napawa przerażeniem i również sprawia ból, póki nie osiągnie się pewnego punktu, w którym lęk i zwątpienie tracą na znaczeniu".[4] Te dwie tendencje: regresywna i progresywna określają istotny charakter ludzkiego istnienia. To one leżą u podstaw wszystkich jego trudności, one warunkują problemy, od których rozwiązania zależy zdrowie człowieka — jego być albo nie być. Popęd płciowy (*libido*), wola mocy czy inne sprężyny ludzkich namiętności i pragnień są z pewnością niezwykle silnymi motorami działającymi nieustannie w ciągu ludzkiego życia. Ale: „najpotężniejsze siły motywujące zachowanie się człowieka wywodzą się z warunków jego egzystencji, z *ludzkiego losu*."[5]

Wyrwanie człowieka z warunków naturalnej, zwierzęcej egzystencji nie przekreśliło potrzeb, których zaspokojenie tam właśnie znajdował. Człowiek nie odrzucił przecież swego ciała, nie przestał należeć do królestwa zwierząt. A jednak odszedł od tego naturalnego sposobu istnienia na tyle, by dostrzec niemożliwość powrotu, poczuć swą radykalną odrębność i swe ogromne osamotnienie. Całkowita samotność nie jest jednak jego przeznaczeniem. Naturalne potrzeby trwają i domagają się w dalszym ciągu zaspokojenia. Trzeba je znaleźć pod groźbą utraty równowagi.[6] Ale trzeba je znaleźć w sposób nowy — zgodnie z prawami nowego etapu istnienia i widzenia. Zamiast powiązań z naturą pojawia się forma kontaktu z bliźnimi, na miejsce związków instynktownych musi zrodzić się świadoma miłość. Jednym słowem: chodzi o znalezienie i zrealizowanie nowej formy jedności ze światem — ale takiej, która nie przekreślałaby tego wszystkiego, co reprezentuje człowiek jako świadome swych wartości i celów, odrębne wobec tego świata indywiduum.

Niestety, nie zawsze się to udaje. Jest wiele możliwych powiązań i wiele dróg, które do nich prowadzą. Każdy pozytywny typ zjednoczenia ze światem, grupą ludzką, środowiskiem, ma swój odpowiednik negatywny. Każda potrzeba, uwarunkowana losem człowieka, zaspokojona być może w sposób dobry lub zły. Jakie są jednak podstawowe potrzeby, wynikające z warunków ludzkiej egzystencji, z samej istoty ludzkiego losu?

---

5 J. w.

6 Chory umysłowo — to człowiek, „którego z nikim i z niczym nie łączy żaden związek i który tym samym jest prawdziwym więźniem, chociaż nie dzielą go od świata zakratowane okna". Op. cit. s. 37, por. także s. 42.

Fromm wyróżnia ich pięć. A omawiając je kolejno ukazuje zarówno te drogi, które wiodą do właściwego ich zaspokojenia, jak i te, które prowadzą na manowce, grożąc tym samym zachwianiem równowagi i utratą psychicznego zdrowia.

(1) Człowiek, wyrwany ze swej pierwotnej więzi z naturą, nie mógłby utrzymać się przy życiu, gdyby nie był w stanie przezwyciężyć swego osamotnienia, które teraz stało się jego udziałem. Podstawową potrzebą dyktowaną przez jego nową sytuację jest więc potrzeba „ustosunkowania się", polegająca na konieczności wejścia w nowe związki z istotami żywymi, w szczególności z innymi ludźmi. Warunkiem koniecznym, jaki musi być tu stanowczo zachowany, jest ocalenie, więcej: wzbogacenie własnej integralności. Nie każde „ustosunkowanie się" jednak potrafi to zagwarantować. Są sytuacje, w których człowiek zaczyna ulegać otoczeniu tak dalece, że wyzbywa się niejako siebie, zatraca się, staje się częścią czegoś czy kogoś. Związek, jaki wskutek tego powstaje, opiera się na uczuciach sadyzmu i masochizmu. Ale może się też zdarzyć inaczej. Afirmacja własnej integralności przeradza się w narcyzm. Świat staje przed oczyma jedynie jako przedmiot zaspokajania własnych potrzeb. Albo zdaje się znikać całkowicie za zasłoną własnych myśli i uczuć, które zaczynają konstytuować jedyną „rzeczywistość", traktowaną na serio. Jedno i drugie przekreśla możliwość doświadczenia świata w jego autentycznej obiektywności, która stanowi przecież jeden z koniecznych fundamentów właściwego „ustosunkowania się". Bo okazuje się, że dokonać się ono może tyko poprzez miłość — twórczą i rozszerzającą samego człowieka siłę, zdolną doprowadzić do zespolenia się ze światem bez zatracenia w nim własnej indywidualności.[7]

Problematyka miłości znajduje bardzo wszechstronne rozwinięcie w drugim z referowanych studiów, zwłaszcza w jego pierwszym rozdziale zatytułowanym „Miłość jako rozwiązanie problemu ludzkiego istnienia". Fromm podkreśla tu między innymi szczególnie aktywny charakter miłości. Dzięki niemu jest ona dawaniem, rodzącym się z kolei z poczucia żywotności i mocy. Stąd dawanie nie jest ofiarą, umniejszaniem siebie, lecz raczej jakimś przelewaniem się pełni. Jeżeli dawanie jest obopólne, prowadzi do połączenia obojga w najwyższej dostępnej człowiekowi radości.[8]

---

7 „W akcie miłości jestem jednością ze Wszystkim, a zarazem pozostaję sobą — niepowtarzalną, odrębną, ograniczoną i śmiertelną istotą ludzką. I właśnie z tego napięcia między odrębnością a jednością rodzi się i odradza miłość". Op. cit. s. 39

8 Fromm przytacza w związku z tym (na s. 89—90) piękne słowa K. Marksa z *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*, stanowiące zakończenie fragmentu

Wreszcie aktywny charakter miłości uwidacznia i inne istotne elementy: troskę, odpowiedzialność, szacunek i poznanie. Nie ma prawdziwej miłości bez *troski*, ale nie ma jej też bez *odpowiedzialności* podjętej całkowicie dobrowolnie, bez żadnych nacisków z zewnątrz. *Szacunek*, to „zdolność widzenia człowieka takim, jakim jest, zdawanie sobie sprawy z jego niepowtarzalnej indywidualności".[9] Nie byłoby to możliwe bez *poznania* go. A to poznanie, które jest aspektem miłości nie zatrzymuje się na peryferiach, lecz przenika do głębi istoty. Zachodzi tu niezwykle subtelna sytuacja: poznanie jest jednym z istotnych współczynników miłości, jej warunkiem koniecznym, a równocześnie miłość decyduje o charakterze tego poznania. „Jest ono oparte na poznaniu przez nas zasadniczych, a nie przypadkowych ograniczeń naszej wiedzy. Jest to poznanie, że nigdy nie »pochwycimy« (czysto racjonalnie — przyp. mój) tajemnicy człowieka i wszechświata, ale że możemy ją poznać w akcie miłości".[10]

(2) Druga egzystencjalna potrzeba człowieka, wiążąca się zresztą najściślej z poprzednią, to potrzeba wyjścia poza siebie, transcendencji, wyrażającej się najpełniej w dziedzinie twórczości.[11] Różne są jej formy: rodzenie biologiczne, produkcja materialna, sztuka, nauka. Wszystkim im przeciwstawiają się odpowiednie tendencje niszczycielskie: niszczenie życia i wielorakie postacie wandalizmu. Gdy u podstaw tendencji twórczych leży miłość i troska, to wola zniszczenia — wyrastająca z tej samej, co tamte, potrzeby transcendencji — zakłada nienawiść, prowadzącą nieuchronnie do cierpienia i bólu.

(3) Szczególnie wiele miejsca poświęca Fromm potrzebie zakorzenienia. Jej pozytywnym wypełnieniem jest braterskość, negatywnym — kazirodztwo. Freud był pierwszym, który wskazał na

---

p. t. „Pieniądz": „Przy założeniu, że *człowiek* jest *człowiekiem* i jego stosunek do świata jest ludzki, miłość możesz wymieniać tylko na miłość, zaufanie tylko na zaufanie itd. Jeśli chcesz rozkoszować się sztuką, musisz być człowiekiem wykształconym w dziedzinie sztuki; jeśli chcesz wywierać wpływ na innych ludzi, musisz być człowiekiem, który rzeczywiście inspiruje i wiedzie naprzód innych ludzi. Każdy twój stosunek do człowieka — i do przyrody — musi być *określonym*, odpowiadającym przedmiotowi twej woli przejawem twego *rzeczywistego indywidualnego* życia. Jeśli kochasz nie wzbudzając wzajemnej miłości, tzn. jeśli twoja miłość jako miłość nie wytwarza wzajemnej miłości, jeśli poprzez swój *przejaw życia* człowieka kochającego nie czynisz siebie *człowiekiem kochanym*, miłość twoja jest bezsilna, jest nieszczęściem." Karol Marks i Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. I, Warszawa 1960, Książka i Wiedza, s. 614.

9 Op. cit., s. 92

10 Op. cit., s. 95

11 Warto przypomnieć, że pierwszym myślicielem, który zwrócił uwagę na szczególne powiązanie miłości z twórczością, był Platon. Por. mój artykuł *Arcydialog Platona*, „Znak" nr 106, (1963).

zasadniczą wagę tych postaw dla życia człowieka. Ale ograniczywszy je do sfery seksualnej nie dostrzegł całej głębi odkrytych przez siebie kompleksów, nie potrafił też przenieść ich na prawa rządzące całą społecznością ludzką. W tym właśnie miejscu widać może najlepiej oryginalność rozwiązań Fromma i jego stosunek do Freuda. Fromm nie przeczy — dla przykładu — ani istnieniu ani istotnym cechom, wykrytego przez Freuda kompleksu Edypa. Jednakże korzeni tego kompleksu dopatruje się nie w sferze seksualnej, lecz znów w całości ludzkiego losu. A widzenie całości problematyki wzbogaca odkryciami dokonanymi jeszcze przed Freudem przez J. J. Bachofena.

Fiksacja do matki stanowi wyraz najgłębszej potrzeby zakorzenienia. Przybierała ona różne postacie w ludzkich dziejach. Ale zawsze polegała na bliskim związaniu z naturą, na równości wobec niej — a w związku z tym i wobec siebie — wszystkich ludzi, na jednakowym sposobie ich traktowania. Na miłość matki nie można zasłużyć — jest ona zawsze czymś w rodzaju łaski, spływającej na człowieka, przyjmującego postawę bezbronnego i bezradnego dziecka.

Obok przywiązania do matki występuje jednak w człowieku druga, równie silna tendencja fiksacji do ojca. Na miejsce wszechogarniającej, ale w gruncie rzeczy ślepej miłości, przychodzi autorytet i rozum. Rodzi się świat ideałów, transcendentnych wobec rzeczywistości natury. I potrzeba dążenia ku nim, sumienie, obowiązek. Okazuje się — dalej — że wszelki postęp będzie możliwy tylko poprzez oderwanie się od natury. Nie można iść naprzód, nie wyrwawszy się przedtem z punktu wyjścia. Tabu kazirodztwa, pojętego bardzo szeroko, pojawia się w każdym społeczeństwie świadomym swych transcendentnych dążeń.

Te dwie siły: przywiązanie do matki i ciążenie ku ojcu, tkwią w każdym z nas. Obie mają swe pozytywne i negatywne strony. Przeakcentowanie „macierzyńskości" uniemożliwia rozwój indywidualności i rozumu, przekreśla postęp, a przeradzając się w fiksację do „krwi i gleby" prowadzi do bałwochwalstwa rasy i narodu, do nacjonalizmu i fanatyzmu. Przerysowanie „ojcostwa" oznacza natomiast przerost autorytetu, hierarchię, dyscyplinę, nierówność, bezwzględne posłuszeństwo, ucisk.

Ludzkość przechodziła różne fazy w próbie pogodzenia tej sprzeczności. Odbijało się to także w jej wierzeniach religijnych. Abraham, któremu kazano wyjść z Ur, dał początek patriarchalnej fazie rozwoju Narodu Wybranego, fazie, która zapowiedziana była już w momencie wygnania człowieka z raju i ustanowienia panowania mężczyzny nad kobietą. Podobnie rzecz się miała w religii greckiej. Chrześcijaństwo było pierwszą próbą zrównoważe-

nia elementów patriarchalnego i matriarchalnego: obok momentu autorytetu i sprawiedliwości, występują moment miłości, macierzyństwa i dziecięctwa: Kościół nie tylko propaguje kult Dziewicy-Matki, ale sam z wszechogarniającą matką się utożsamia. Reformacja, zarówno luteranizm jak i kalwinizm, oznaczają powtórne przeakcentowanie motywów patriarchalnych. Ostatnia próba połączenia obu elementów dała wynik koszmarny: związanie kultu państwa i jego autorytetu z fiksacją do „krwi i gleby" zrodziło hitleryzm.

(4) Wreszcie dwie ostatnie potrzeby, wyróżnione przez Fromma jako istotne konstytuanty ludzkiego losu: poczucie tożsamości oraz potrzeba układu odniesienia i czci. Pozytywnym zaspokojeniem pierwszej z nich jest właściwy indywidualizm, wyrażający się m. in. w poczuciu odpowiedzialności za wszystkie działania człowieka świadomego swego „ja" i swej odrębności wobec reszty rzeczywistości. Zaspokojenie negatywne tej potrzeby sprowadza się do utożsamiania się z jakąś społecznością (naród, grupa wyznaniowa, klasa itp.), podporządkowanie się jej na zasadzie jej elementu: jestem tożsamy z sobą w takim stopniu, w jakim nie różnię się od innych, „jestem taki, jakim mnie chcecie".[12]

(5) Potrzeba układu odniesienia i czci domaga się posiadania jakiegoś racjonalnego obrazu świata — systemu myślowego a także przedmiotu czci, „który nadaje sens istnieniu człowieka i jego stanowisku w świecie". Zaspokajają ją systemy naukowe, filozoficzne, religia. Chodzi teraz o to, by systemy te nie mijały się z prawdą, by były prawdziwe „same przez się", a nie złudami, którym człowiek w skomplikowanym procesie racjonalizacji zdolny jest nadać pozór prawdziwości. A przede wszystkim by ukazywały kierunek rozwoju zgodny z istotnym postępem ludzkości.

Wspomnieliśmy już, że „przebudzenie się" człowieka jako istoty świadomej nie dokonało się w sposób pełny. Proces narodzin trwa. A fakt ten odbija się na aktualnej strukturze człowieka. Nie jest on czystą świadomością. Poza jej obszarem pozostaje olbrzymia, niezgłębiona sfera nieświadomości, noszącej w sobie ciężar całej ludzkiej historii, jej determinacji, ograniczeń, spełnionych i niespełnionych potrzeb.

Fromm przeciwstawia się przede wszystkim traktowaniu nieświadomości jako rejonu osobowości. Stosunek osobowości człowieka do świadomości i nieświadomości jest stosunkiem egzystencjalnym: wyraża się w słowie „być", nie zaś „mieć". Widać tu

12 Op. cit., s. 65

niewątpliwie wpływ, jaki na głoszoną przez Fromma koncepcję człowieka wywarł egzystencjalizm: człowiek jest raczej istnieniem (szczególnym procesem, stawaniem się) aniżeli podmiotem cech, substancją, w szczególności rzeczą; przeciwstawienie, które w Sartre'owskiej terminologii egzystencjalistycznej brzmi *Etre pour soi* — *être en-soi*. Równocześnie Fromm zaprzecza, jakoby treść nieświadomości mogła podlegać jakiejkolwiek ocenie, zwłaszcza ocenie moralnej. „Sama z siebie" „treść nieświadomości nie jest ani dobra ani zła, ani racjonalna ani irracjonalna — obejmuje ona oba przeciwieństwa, wszystko co jest ludzkie." [13] Zarówno świadomość jak i nieświadomość są uwarunkowane społecznie. Do wskazanego poprzednio motywu egzystencjalnego dołącza się motyw marksistowski. Uwarunkowanie społeczne decyduje też o tym, co staje się treścią świadomości, a co jest spychane w nieświadomość. Ale trzeba zdać sobie sprawę, że świadomość, reprezentując tę część człowieka, która odpowiada jego społeczeństwu, wyznaczona jest wielością przypadkowych czynników, ograniczona sytuacją historyczną, przestrzenną etc., na której wybór człowiek nie miał najmniejszego wpływu. Społeczeństwo narzuca człowiekowi potrójny filtr języka, logiki i tabu, który nie przepuszcza niczego, co z interesem społecznym pozostawałoby w sprzeczności. Dzięki niemu pozostają w nieświadomości treści, motywy, siły, które nie powinny dojść do głosu. Ale pozostają też wielorakie możliwości, które mogłyby się przerodzić w coś niezwykle pozytywnego. „Świadomość reprezentuje człowieka społecznego, przypadkowe ograniczenia wyznaczone przez sytuację historyczną, w którą jednostka została wrzucona. Nieświadomość reprezentuje człowieka powszechnego, pełnego, mającego swe korzenie w kosmosie; reprezentuje w nim roślinę, zwierzę, ducha, reprezentuje jego przeszłość aż po świt narodzin egzystencji ludzkiej i reprezentuje jego przyszłość aż po dzień, kiedy człowiek stanie się w pełni ludzki i kiedy natura zostanie zhumanizowana, tak jak człowiek zostanie »znaturalizowany«.[14]

Poznanie prowadzi do przemiany, uświadomienie nieświadomego wiedzie do wyzwolenia człowieka. Im prawdziwsze staje się widzenie siebie i rzeczywistości, tym bardziej autentyczne jest wyzwolenie gwarantujące zgodę człowieka z własną naturą i z światem zewnętrznym. To z kolei stanowi istotę zdrowia: „być zdrowym, to tyle, co być w zgodzie z naturą człowieka" — czyli z warunkami egzystencji ludzkiej.[15] Warunkiem zdrowia jest uchwyce-

---

13 Op. cit., s. 246
14 Op. cit., s. 247
15 Por. op. cit., s. 225

nie prawdy, przez „pozwolenie rzeczom, by były tym, czym są”.[16] „Zdrowie oznacza pełny uczuciowy związek z ludźmi i naturą, ... a mimo to przeżywanie siebie samego jako zarazem odrębnej istoty, jako indywidualności ... Wreszcie zdrowie oznacza porzucenie własnego *ego*, porzucenie żądzy, zaprzestanie pogoni za zachowaniem i wyolbrzymianiem *ego*; bycie i przeżywanie siebie w akcie bytu, a nie posiadania, zachowywania, pożądania, i używania.”[17] Jednym z najważniejszych zadań psychoanalizy jest pomóc człowiekowi w osiągnięciu tego właśnie stanu. Psychoanaliza stara się więc umożliwić pacjentowi przyjęcie postawy, którą Fromm nazywa wręcz postawą religijną, a która polega na uzyskaniu zdolności widzenia prawdy, zdolności kochania, zdobycia wolności i poczucia odpowiedzialności oraz wyrobieniu wrażliwości na głos własnego sumienia.[18] Tą drogą dokonuje się jeszcze jedno: następuje pełna integracja człowieka, poprzez wejście świadomego w nieświadome. Zasada stłumienia zostaje zastąpiona zasadą przenikania i integracji. Uświadomienie nieświadomego prowadzi do wewnętrznej harmonii, umożliwiającej z kolei twórcze, życzliwe, pozbawione kompleksów ustosunkowanie się do świata — wejście w jedność z rzeczywistością, bez utraty własnej osobowości i własnej integralności.



Wysiłki Fromma idące w kierunku zdania sobie sprawy z istoty losu ludzkiego i rozwiązania jego tajemnicy, nie mogą nie budzić żywego zainteresowania z czysto filozoficznego punktu widzenia. Te same sprawy stają przecież w centrum filozoficznej antropologii! Każde nowe światło rozświetlające jeśli już nie mrok, to na pewno „półmrok ludzkiego świata”, każda hipoteza usiłująca wytłumaczyć genezę dawnych jak sam człowiek, a równocześnie nieustannie płodnych zagadnień — muszą być powitane z najwyższym zainteresowaniem, tym więcej, gdy wychodzą od badaczy usiłujących podbudować swe koncepcje żywym doświadczalnym materiałem. Z taką sytuacją spotykamy się niewątpliwie w przypadku poglądów Ericha Fromma. Naszkicowawszy ją powyżej możliwie bez komentarzy, spróbujmy teraz sprecyzować kilka refleksji, do których poglądy te pobudziły. A zwłaszcza zastanowić się nad charakterem i wagą niektórych założeń leżących u ich podstaw, tudzież konsekwencji, jakie z nich wynikają.

---

16 Op. cit., s. 229

17 Op. cit., s. 230

18 Zob. s. 185—187

Pierwsze z nich — to paralela między rozwojem jednostkowym człowieka i gatunkowym rozwojem ludzkiego rodzaju (filogeneza). Założenie to mogłoby nie budzić zastrzeżeń tylko wtedy, gdyby obydwa człony paraleli były uzasadnione z równą oczywistością — oraz, gdyby nie wynikały z niego konsekwencje, których oczywistość także może być zakwestionowana. Tymczasem jako tako dokładnie możemy prześledzić jedynie rozwój dowolnie wybranego człowieka (i na tej podstawie wysnuć określone wnioski ogólne), natomiast skazani jesteśmy na domysły — o mniejszym lub większym stopniu prawdopodobieństwa — gdy chodzi o poszczególne aspekty rozwoju gatunku *homo sapiens*. Wiemy jak wiele znaków zapytania stoi przed nami, gdy chodzi o pełną rekonstrukcję procesu kształtowania się ludzkiego ciała. W dziedzinie rozwoju świadomości nie mamy prawie żadnych pewnych punktów oparcia. Dalekie analogie ze „świadomością" zwierząt nie mogą zadowolić, między świadomością a instynktem widzimy więcej różnic aniżeli podobieństw, a sprawa ich wzajemnego stosunku zarówno w genetycznym, jak i strukturalnym aspekcie jest ciągle jednym z najtrudniejszych do wyjaśnienia problemów. Hipotez jest wiele — żadna z nich jednak nie opiera się wystarczająco na wynikach eksperymentalnych badań, które w tej dziedzinie są wyjątkowo trudne.[19] Poza tym nawet w tym członie porównania, który ma stać się dla nas punktem wyjścia, zamiast pewników znajdujemy niewiadome: mechanizm rozwoju indywidualnej świadomości zaczyna się dopiero powoli i niesłychanie fragmentarycznie odkrywać, wydobywane na jaw fakty ciągle jeszcze stanowią tylko pożywkę wątłych hipotez. Czy to wystarczy do budowania analogii?

Tymczasem trywializując myśl Fromma, można by powiedzieć tak: jak człowiek przychodząc na świat odrywa się od łona matki, a budząc się do świadomego, odpowiedzialnego życia, wymyka się spod opiekuńczej troski najbliższego środowiska, tak ludzkość, w swym rozwoju, zerwała pierwotną więź łączącą ją ze światem natury i jej praw i zaczęła żyć wedle całkowicie nowego, swoistego rozeznania rzeczywistości, swojego w niej miejsca i wedle świadomości swoich własnych celów. Z analogii tej wynika dalej, że pierwotna była harmonia z naturą, że harmonia ta była możliwa tylko w sytuacji szczególnej nieświadomości i że — wreszcie —

---

19 Oto, co sądzi np. na temat wiązania instynktu z procesem tłumienia Cl. Thompson: „Pogląd, że akt tłumienia wiąże przeżycie z siłami instynktownymi ma, oczywiście, wysoce spekulatywny charakter. Jeżeli przyjmiemy taką hipotezę, trudno będzie znaleźć sposób zebrania na jej rzecz dowodów, ponieważ u istot ludzkich szczególnie trudno jest odkryć działanie instynktu". Cl. Thompson *Psychoanaliza*, wyd. cyt., s. 92—93

zrodzenie się świadomości było możliwe tylko i wyłącznie kosztem utraty poprzednich powiązań.

Ta hipoteza — analogia wytłumaczyć ma rzecz niesłychanie ważną: jeden z istotnych czynników ludzkiego losu, jakim jest fakt szczególnego wewnętrznego rozdarcia człowieka i zrodzona w jego wyniku żywotna potrzeba zdobycia nowej harmonii. W niej schodzą się i tłumaczą wszelkie inne potrzeby. Brak ich zaspokojenia prowadzi do stanów chorobowych tak w skali indywidualnej jak społecznej. Wypada zaakcentować jeszcze jeden, niezwykle ważny postulat: nowa harmonia, zgodnie z kierunkiem rozwojowym zarówno indywidualnym jak i gatunkowym człowieka, musi dokonać się w sposób całkowicie świadomy, tzn. musi dążyć do wydarcia z nieświadomości tych wszystkich czynników, które — jako właśnie nieuświadomione i niezracjonalizowane w sposób właściwy — powodują niepokój i determinują nie zawsze szczęśliwe rozwiązania.

By w sposób pełniejszy scharakteryzować tę sprawę cofnijmy się do czasów narodzin psychoanalizy i sporóbujemy przedstawić niektóre przekonania żywione w tym względzie przez samego Freuda. Psychoanaliza powstała w wyniku poszukiwania najwłaściwszych metod terapii wielorakich zaburzeń nerwicowych, zwłaszcza histerii, nerwic, stanów lękowych itp. We wszystkich tych stanach zachowanie pacjenta budziło niepokój przez to, że było niezrozumiałe, nieumotywowane w żaden racjonalny sposób. Odkrycie podświadomości jako swoistego „residuum" przeżyć nieświadomych wprawdzie, ale zdolnych do wywierania określonego wpływu na zachowanie się człowieka, stanowiło istotny krok w tłumaczeniu anomalii przejawiających się w wymienionych wyżej stanach. Od samego początku obowiązywało założenie, że normalna osobowość, to osobowość nie tylko rozwinięta harmonijnie, ale zdolna do świadomej i — co więcej — racjonalnej motywacji swych zachowań. Jeśli ktoś nie wie, dlaczego w danej sytuacji postąpił tak a tak, lub jeśli w ogóle nie zdaje sobie sprawy z tego, że tak a tak postępuje, to znaczy, że działają w nim jakieś ukryte, nieświadome motywy, rozbijające jego osobowość i harmonijność jej rozwoju. Uświadomienie i racjonalizacja tych motywów miały stanowić swoistą *katharsis:* Freud, podobnie jak Sokrates, wierzył, że człowiek świadom tego c o czyni i d l a c z e g o tak czyni, jest tym samym normalnym i — ostatecznie — dobrym. Złe są natomiast stosunki, zmuszające człowieka do wewnętrznej dezintegracji, przede wszystkim stosunki społeczne polegające na presji społeczeństwa na jednostkę, od której wymaga się, by przestrzegała ustalonych sposobów zachowania się, w szczególności, by nie odważyła się dotknąć spraw, uznanych za nienaruszalne tabu.

Odkrywając podświadomość, psychoanaliza dokonała w istocie rzeczy racjonalizacji tego, co nieracjonalne. Metoda polega na tym, by poprzez analizę każdego szczegółu, podejrzanego o przejawianie jakichkolwiek informacji dotyczącej nieświadomego, dotrzeć do ukrytych mechanizmów motywacji zachowań, a także odpowiedzieć na pytanie, dlaczego taki czy inny motyw stał się nieświadomym — „uległ stłumieniu". Stąd szczególne zwrócenie uwagi na marzenia senne i marzenia na jawie — na swobodny bieg kojarzeń, wyobrażeń, fantazji.

Okazało się jednak rychło, że nie wszystko, co niosą sny, przeczucia, marzenia, da się wytłumaczyć drogą odwoływania się do indywidualnych przeżyć pacjenta. Zrodziła się myśl, że przynajmniej niektóre treści wypychane niejako przez podświadomość trzeba odnieść do jakiegoś wspólnego wszystkim ludziom doświadczenia, gromadzonego w ciągu historii — a może i prehistorii. Krok zasadniczy uczynił na tej drodze Jung. Przedmiotem jego badań stał się nie tylko indywidualny świat marzeń i snów, ale i to wszystko, co stanowi treść wierzeń religijnych, mitów, legend, a co może być traktowane jako symbol innej rzeczywistości, niż ta, w jakiej aktualnie żyjemy, jako wspomnienie innego — niż obecny — stanu życia rodzaju ludzkiego. Powstała teoria archetypów — zbiorowych wzorców myśli ludzkiej, zrodzonych w zamierzchłej przeszłości, lecz działających nieustannie po dziś dzień. Jaka jest jednak ta inna rzeczywistość — niepokojąca i rozbijająca obraz świata, który jest nam bezpośrednio dany i który tworzymy odwołując się do naszych czysto pragmatycznych zachowań i wyrosłych z nich racjonalizacji? Czy będziemy w stanie uzyskać nową syntezę, która objęła by zarówno nasze obecne wiadome, jak i sferę tajemnicy, a może nawet absurdu, płaszczyznę „bytu" i przebijającego się przez niego „niebytu" — zracjonalizować na nowo w jednej, sensownej wizji to, co dane bezpośrednio, naocznie, z transcendencją domyślną poprzez symbol? A najpierw: co z tych tajemniczych treści, rzuconych jak wyzwanie naszemu racjonalistycznie ukształtowanemu umysłowi, w ogóle może być traktowane jako symbol?

U Freuda chodziło o jedność osobowości, u Junga — ostatecznie o jedność obrazu rzeczywistości w ogóle. Postulat harmonii i jedności zostaje zachowany. Więcej: traktowany jest jak „zadany", implikowany przez cały bieg rozwoju ludzkości, albowiem interpretacja niektórych symboli zmusza do przypuszczeń, że jakaś jedność — jej samej oraz jej i świata — jest nie tylko jej przeznaczona, ale była już kiedyś jej udziałem. Na czym owa utracona jedność polegała? Abstrahując od tego, co na ten temat wypowiedział sam Jung i jego szkoła, nasuwają się różne możliwe odpo-

wiedzi: szczególna jedność z bóstwem (o której mówili np. neoplatonicy), objawienie pierwotne, przebywanie w harmonii świata idei, związek z naturą... oto niektóre, jakie padały już nieraz w dziejach, tłumacząc zagadki, dla których rozwiązania nie znajdowano przyczyn bliższych, mniej abstrakcyjnych.

Z tych różnych możliwych odpowiedzi Erich Fromm wybiera jedną, najbardziej naturalną i najprostszą: pierwotny stan ludzkości determinowała jej ścisła jedność z naturą. Dramat ludzkiego losu zaczął się, gdy ta jedność została zerwana. Oto hipoteza, mająca wytłumaczyć genezę naszych niepokojów i potrzeb. Wyrazem tych potrzeb są między innymi wierzenia religijne, w których wykrywamy — zgodnie z wynikami badań Junga — wątki wspólne, występujące niezależnie od czasu i szerokości geograficznej. Czy jednak przyjęta przez Fromma koncepcja nie stanowi, w gruncie rzeczy, tłumaczenia mitu przez mit? Wszystkie religie zakładają potrzebę jakiegoś ostatecznego połączenia się człowieka z bóstwem. Oto jedna z niepokojących treści, wyrażających się w różnorodnej symbolice zjednoczenia, których genezę trzeba wytłumaczyć. A więc: hipoteza naturalnej jedności oraz tęsknoty, jaką wywołało jej zerwanie. Lecz na czym polegać by miała ta naturalna więź z naturą?

A dalej: czy obejmowała ona już człowieka, pojętego jako indywiduum świadome, czyli, z założenia zrywające tę więź, czy też jeszcze nie człowieka, a wobec tego osobnika, który nie mógł zdawać sobie sprawy z tego, co się z nim dzieje, osobnika nieświadomego przecież, czyli niezdolnego do uświadamiania sobie sytuacji, w jakiej *de facto* przebywał? Czy sytuacja ta mogła się zapisać w jego pamięci, działającej niezależnie od świadomości — i ożyć wtedy, gdy świadomość się obudziła?

Nieświadomość jest korelatem świadomości. Freud widział w niej jak gdyby zbiór stłumionych treści przeżyciowych, głównie seksualnej natury, których człowiek nie chciał z określonych względów społecznych dopuścić do świadomości. Taki pogląd żywił Freud w początkowej fazie kształtowania się jego teorii. Nieświadomość (czy podświadomość) była genetycznie wtórna w stosunku do świadomości: treści stłumione musiały być nie tylko w jakimś momencie uświadomione, ale musiały wywołać określoną reakcję negatywną, motywującą akt woli, usuwającej je ze świadomości. Teoria ta uległa potem zmianie. Zostały wyróżnione „poziomy" podświadomości i jej szczególna topografia. Na nieświadomość składać się teraz mają: siedlisko instynktów czyli *Id*, stłumiona część *Ego* oraz tłumiąca część *Superego*. Nieświadomość przestaje być czymś czysto biernym, staje się złożoną, aktywną, dynamiczną siłą zdolną wyzwolić się i wpływać na postępowanie czło-

wieka w sposób uniezależniający je od kontroli świadomości. Genetycznie rzecz biorąc nieświadomość może być wcześniejsza od świadomości, tak jak funkcjonalnie może być od niej niezależna. Ten właśnie moment przejdzie do teorii Junga, który tylko podkreśli jej gatunkowy charakter i dostrzeże w niej nie tylko negatywne, ale i pozytywne treści przesuwając ich genezę do najdalszych dziejów ludzkości. Fromm czyni podobnie, kładzie tylko jeszcze większy nacisk na społeczne uwarunkowania świadomych i nieświadomych potrzeb człowieka: „...te popędy, które stanowią o różnicy charakterów ludzkich, jak miłość i nienawiść, żądza władzy i uległość, zadowolenie z przyjemności zmysłowych i obawa przed nimi — wszystkie są wytworami procesów społecznych".[20] Rozszerzona koncepcja nieświadomości, wedle której zawiera ona także ludzkie siły instynktowne, pozwala natomiast szukać genezy niektórych wspólnych popędów w przedludzkiej fazie rozwoju człowieka.

Przyjmijmy hipotezę Fromma. Zgódźmy się, że dramat losu ludzkiego zaczął się w momencie zerwania naturalnych więzów z naturą i uświadomienia sobie niemożliwości powrotu do stanu wyjścia. Hipoteza tłumaczy wiele. Jest racjonalna i — chciałoby się rzec — „zdrowo-rozsądkowa". Jednakże niepokojące pytania zostają. O niektórych wspomnieliśmy już poprzednio. Ale rodzą się także nowe. Dlaczego w ogóle doszło do powstania świadomości, dlaczego instynkty pierwotne nie rozwinęły się inaczej?[21] Dlaczego, gdy już pojawił się człowiek świadomy, nie cofnął rozwoju lub nie zatrzymał się w miejscu — lecz rozwijał się dalej w kierunku doskonalenia tej swojej nowej zdobyczy? Dlaczego w wyniku rozwoju człowieka pojawiły się takie a nie inne potrzeby, niejednokrotnie rodzące wymagania niewygodne, żądające ofiar, wyrzeczenia się egoizmu itp. — jak choćby potrzeba doskonałości, świętości, religii? Czy — wreszcie — siłą napędową tego rozwoju były przyczyny warunkowane jego wcześniejszymi fazami, czy też działały tu jakieś motywy inne, transcendentne, wartości dostrzegane lecz nie zrealizowane jeszcze i domagające się urzeczywistnienia? I jaka z kolei była ich geneza?

Człowiek, tak w swym indywidualnym jak i społecznym rozwoju idzie nieustannie naprzód — naprzekór własnej wygodzie i naprzekór jakiemuś naturalnemu zapatrzeniu się w tył.

---

20 E. Fromm, *Escape from Freedom*, N. York 1941, s. 10—11, cyt. wg. Cl. Thompson, op. cit., s. 151

21 Pytanie to jest, jak wiadomo, jednym z naczelnych problemów, które H. Bergson usiłował rozwiązać w *Evolution Créatrice*.

Któż to nas tak odwrócił, że cokolwiek
byśmy czynili, jesteśmy w postawie
odchodzącego, kiedy na ostatnim wzgórzu,
co mu raz jeszcze całą ukaże dolinę
rodzinną, staje, ogląda się, zwleka —
tak my żyjemy żegnając się wiecznie. [22]

Co każe nam nieustannie iść — mimo tego odwrócenia, ciągle odrywać się, odchodzić, żegnać? Argumentacja Fromma nie zadowala. Nie widać dostatecznego uzasadnienia dla istotnego sensu takiego a nie innego rozwoju — i rozwoju w ogóle. Ta hipoteza nie jest ostateczna. Nie czyńmy z tego zarzutu wobec Fromma: na płaszczyźnie jego rozważań nie można iść dalej. Dochodzimy do granicy, za którą zaczyna się metafizyka. I — nowe hipotezy. Trudno tu nie wspomnieć Bergsona, rozwijającego teorię twórczego, nieodwracalnego trwania. A także Teilharda de Chardin, który, gdy znalazł się w analogicznej sytuacji teoretycznej, odwołał się do pojęć atmosfery kosmicznej i Punktu Omega.

Biorąc pod uwagę całość poglądów Fromma nie można jednak pominąć innej trudności, która — jeśli nie przeprowadzi się dość daleko idącej interpretacji — może nawet doprowadzić do pewnej sprzeczności. Otóż, oprócz postulatu rozwoju, Fromm głosi konieczność osiągnięcia wewnętrznej harmonii i spokoju. Jeden z celów psychoanalizy polega przecież na tym, by doprowadzić pacjenta do psychicznej równowagi, a psychoanalityk, jako lekarz duszy, winien starać się zapewnić mu stan możliwie bezkonfliktowy, wykluczający — w miarę możliwości — wewnętrzne rozdarcia i cierpienia. Fromm pokazuje na licznych przykładach autentyczne i nieautentyczne osiągnięcia tego rodzaju stanu; wiemy, że uzyskany on może być w swym *optimum* tylko pod warunkiem docierania do najgłębszych warstw duszy, do motywów, które warunkują właściwą odpowiedź na podstawowe pytania związane z egzystencją ludzką i jej przeżywaniem przez tego a nie innego pacjenta. Jednakże, skoro takie pozytywne *optimum* się zakłada jako pewien ideał, zachodzi obawa, że mimo wszystkie czynione zastrzeżenia, jest to stan względnie statyczny, a wobec tego grożący możliwością pozostawania w sprzeczności z dalszym rozwojem jednostki. Inaczej: jeżeli celem naszych zabiegów ma być możliwie pełna integracja i harmonia wewnętrzna, czyli, jednym słowem, zdrowie wykluczające dezyntegrację, zachwianie równowagi, konflikt i cierpienie, wolno się obawiać, że wysiłek zmierzający do utrzymania takiego stanu spetryfikuje go i ustatyczni, uniemożliwiając w rezultacie dalszy postęp człowieka. Wszelki autentyczny postęp we-

22 R. M. Rilke, III *Elegia Duinejska*, przekład M. Jastruna.

wnętrzny oznacza przezwyciężanie siebie, łamanie osiągniętych struktur, oznacza podjęcie trudu i ryzyka cierpienia w myśl nowego ideału osobowościowego, jaki właśnie został dostrzeżony, uznany za wartościowy i godny wysiłku. „*Pokój — szczęśliwość, ale bojowanie byt nasz podniebny*". Utrzymanie *status quo* motywowane jest najczęściej chęcią uniknięcia cierpienia lub determinowane bezwładem szczególnej wygodności — stanu, który zresztą winien stać się przedmiotem osobnych analiz. Jedno i drugie wyklucza postęp. Wyklucza go zresztą wiele typów bardzo skądinąd pozytywnej harmonii, którą za K. Dąbrowskim, należałoby nazwać integracją pierwotną.[23] Postęp dokonuje się zawsze poprzez procesy dezyntegracyjne, niosące niepokój, niezadowolenie, poczucie wstydu i winy oraz poczucie niższości w stosunku do samego siebie. Fromm zgodziłby się z pewnością, że gdy tego rodzaju procesy występują, należy pokierować nimi tak, by nie wróciły do punktu wyjścia, do stanu właśnie przezwyciężanego, lecz by doprowadziły do nowej, wyższej harmonii — integracji wtórnej. Ale nie o to, przynajmniej nie tylko o to nam chodzi. Wydaje się bowiem, że psychoanalityk powinien dążyć nie tylko do wieloaspektowego „zintegrowania" pacjenta, ale powodować niekiedy jego dezyntegrację. A znaczy to: decydować się na ból i cierpienie, na rozbicie jego spoistej „normalnej", „zdrowej" i „przystosowanej" struktury, aby tą drogą doprowadzić go do stanu wartościowszego, bogacącego jego osobowość. Okazuje się zresztą, że i sam stan zdrowia może być zdefiniowany inaczej, bardziej dynamicznie aniżeli u Fromma. Jeśli przyjąć definicję zaproponowaną przez K. Dąbrowskiego, którego poglądy stają się dla nas odskocznią dla tego punktu naszych uwag, zdrowie polegałoby przede wszystkim „na zdolności do rozwoju poprzez procesy dezyntegracji i integracji psychicznej, podporządkowane zmieniającej się i rosnącej hierarchii celów".[24]

Ale w tym właśnie miejscu rodzi się nowy problem. Mówiąc o celach — ideałach osobistych, wchodzimy na teren wartości. A problem wartości pozostaje w najściślejszym związku z zagadnieniem motywacji. Ks. J. Tischner w cytowanym we wstępie artykule, zaatakował w związku z koncepcją Fromma tę właśnie

---

[23] Zob. Kazimierz Dąbrowski, *O dezyntegracji pozytywnej, Szkic teorii rozwoju psychicznego człowieka poprzez nierównowagę psychiczną, nerwowość, nerwice i psychonerwice*. Warszawa 1964, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.

[24] K. Dąbrowski, op. cit. s. 34. Nie mogę tu referować dalej niezwykle interesujących i oryginalnych, choć ciągle, jak się zdaje, niedocenionych poglądów K. Dąbrowskiego na temat rozwoju psychicznego człowieka. Niech będzie mi jednak wolno zachęcić czytelnika do lektury cytowanej tu książki, której problematyka łączy się najściślej z omawianymi tu zagadnieniami.

sprawę. Stwierdził, że w dziedzinie świadomości nie można w ogóle mówić o związkach przyczynowych, lecz jedynie o stosunku motywacji. Argumentacja dotyczy świadomości indywidualnej, ale wobec założonej analogii między rozwojem jednostki ludzkiej a rozwojem gatunkowym człowieka, wolno ją chyba rozszerzyć na prawa rządzące świadomością w ogóle. „To nie przyczyny — pisze ks. Tischner — wyznaczają ostatecznie treści świadomego życia człowieka, ale przedmioty, cele i wartości. Powiedzmy nieco drastyczniej: świadomość tym się właśnie różni do strumienia wody i wszystkich innych strumieni, że nie jest popychana przez leżące gdzieś w ciemni poza nią przyczyny, lecz jest pociągana przez świat, który leży przed nią a który ona poznaje... Fromm nieustannie akcentuje konieczność urzeczywistniania potrzeb. Jest to wtedy słuszne, jeśli się przyjmie że świadomość jest ostatecznie determinowana przyczynowo przez podświadomość. Jeżeli jednak przyjmie się, że to przede wszystkim cele i wartości są decydujące, trzeba zmienić kierunek interpretacji i zamiast kłaść nacisk na instynkt, trzeba zaakcentować poznanie i wybór."[25] Sprawy te prowadzą dalej bezpośrednio do przyjętej przez Fromma koncepcji wartości, którą zajmiemy się bliżej w następnym rozdziale. Tu jeszcze tylko jedna uwaga. Otóż wydaje się, że kontrargumentacja ks. Tischnera idzie o krok za daleko. Prawdą jest, że procesy, które rozgrywają się w świadomości (niejako „wewnątrz" niej), oparte są na stosunku motywacji — nie przyczynowości.[26] Nie jest jednak prawdą, by świadomość, w całokształcie sposobu jej funkcjonowania, nie była determinowana także w inny sposób. Człowiek jest świadomy, ale nie jest świadomością. Gdyby się go dało z nią utożsamić, teza ks. Tischnera byłaby w całości słuszna. Tymczasem świadomość ludzka pozostająca w szczególnym związku z całą resztą psychofizycznej natury człowieka, nie jest od tej reszty izolowana. Działa i funkcjonuje w ramach szczególnej całości, która wywiera na nią swój wieloraki wpływ. Czy sposób tego oddziaływania zakwalifikować można jako związek przyczynowy w ścisłym znaczeniu — to inna sprawa. Ale nie jest to jednak chyba świadoma motywacja.

Wydaje się, że obydwa stanowiska — zarówno kauzalistyczne jak i „motywistyczne", grzeszą jednostronnością. Czy raczej nie należałoby się zgodzić, że świadomość — a może ściślej: człowiek, jako istota świadoma, nie istnieje wszak realnie wyizolowana od podmiotu świadomość „jako taka" — działa nie tylko na zasadzie

25 Ks. J. Tischner, *Prowokacje Ericha Fromma*, „Tygodnik Powszechny" nr 2 (937), 1967, s. 2.

26 Uzasadnieniu i rozwinięciu tej koncepcji poświęcona jest niezwykle interesująca rozprawa ks. J. Tischnera *W kręgu spraw psychologii i filozofii*, „Znak" nr 1 (151) styczeń 1967.

motywacji, lecz ulega w swym funkcjonowaniu ograniczeniom płynącym z wielorakich (jakościowo i genetycznie) czynników? Motywacja jest zawsze świadoma — determinacje, o których tu mowa, najczęściej są nieuświadomione. Motywacja, choć odwołuje się do momentów transcendentnych, rozgrywa się niejako „wewnątrz" świadomości — owe determinacje działają na nią niejako „z zewnątrz". Motywacja wybiega ku przyszłości, determinacje znajdują swe zakorzenienie w przeszłości. Faktem jest że są — i że wyglądalibyśmy zupełnie inaczej, gdyby ich nie było! Dramat wewnętrznego rozdarcia człowieka, o którym tak przejmująco mówił m. in. św. Paweł, polega w niemałej mierze na egzystencjalnym rozdźwięku między determinacjami a motywacjami. Pierwsze „ciążą", ale przejawiają także nieprawdopodobny dynamizm, w obliczu którego człowiek zdaje się bezradny. Drugie odwołują się do atrakcyjnej siły wartości i do momentu obligacji, który jest w nich zawarty — nie zniewalają jednak, lecz tylko pociągają, jak gdyby ufając, że człowiek jest w stanie dokonać słusznego wyboru, w oparciu o dobro, które jest w nim. [27]

---

[27] W poezji, która intuicyjnie chwyta niekiedy rzeczywistość — zwłaszcza świat ludzki — prędzej i bardziej bezpośrednio niż racjonalizujące poznanie filozoficzne, myśl o zarysowanym tu konflikcie dochodziła niejednokrotnie do głosu. W słynnym owidiańskim *„Video meliora, proboque, deteriora sequor"*, *video* odnosi się do procesu motywacji: motywem mojego nastawienia są wartości *(meliora)*, które właśnie dostrzegam, jednakże równocześnie zdeterminowany jestem w sposób tak dojmujący, że nie jestem w stanie pójść za nimi.

W cytowanej już poprzednio, przejmującej w swej głębi III Elegii Duinejskiej, R. M. Rilke akcentuje szczególnie wyrosłe z przeszłości determinacje:

(...)
Nie ty napięłaś łuk jego brwi do takiego oczekiwania,
niestety, nie jego matka. Nie tobie, dziewczyno,
nie dla ciebie, która go kochałaś,
nagięły się jego wargi do urodzajnej mowy.
Czy myślisz, że naprawdę twoje lekkie zjawienie
tak nim wstrząsnęło, lotna jak powiew poranny?
Choć zatrwożyłaś mu serce, to jednak starsze trwogi
uderzały na niego przy najlżejszym dotyku.
Wołaj go, lecz go nie zdołasz wywołać z ciemnego kręgu.
Prawda, on p r a g n i e, rozrywa pęta: z ulgą przywyka
do twego serca utajonego, zagarnia, poczyna się.
Lecz czy kiedykolwiek się zaczął?
(...)
Spójrz, nie kochamy jak kwiaty, kwiaty jedynie z jednego
roku; kiedy kochamy, wlewa się w nasze żyły
sok z niepamiętnych czasów. Dziewczyno,
t o: że kochaliśmy w sobie nie jedno, przyszłe, ale
wrzenie nieprzeliczonych narodzin; nie jedno dziecko,
lecz ojców, którzy jak gruz górskich złomów
na naszym dnie spoczywają; lecz suche łożysko rzeki

Zakończmy jeszcze jedną uwagą, ważną z punktu widzenia historii filozofii — zwłaszcza teorii poznania i filozoficznej antropologii. Badania psychoanalityczne i wyrosłe na ich podstawie teorie (przede wszystkim Junga i kulturalistów) definitywnie przekreśliły empiryczną teorię umysłu jako „niezapisanej tablicy". Umysł człowieka przychodzącego na świat nie jest nigdy wolny od zapisów, które wyryły na nim doświadczenia z przeszłości rodzaju ludzkiego. Umysł jest pełny nie-uświadomionych treści, które przez całe życie będą domagać się uświadomienia — i zajęcia wobec nich określonego stanowiska. Wydaje się, że stwierdzenie to pozostaje w granicach opisu faktu. Kłopoty zaczynają się, gdy chcemy dociec genezy treści nieświadomych. Bo chyba jednak nie da się ostatecznie przesądzić, kto ma tu więcej racji: Fromm czy Jung, Leibniz czy... Platon. [28]

2. KONCEPCJA RELIGII

Dwa są co najmniej powody, które inspirują zainteresowania Fromma problematyką religii. Pierwszy wynika z faktu, że religia należy do istotnych czynników warunkujących odpowiedzi na pytania, stawiane przez los człowieka. Drugi — to analogia, jaka zachodzi między religią a psychoanalizą, ściślej między drogami wtajemniczania w symbole religijne — „oświeceniem" religijnym, a terapeutyczną funkcją uświadamiania nieświadomości.

Pojęcie religii ma u Fromma sens o wiele szerszy, aniżeli ten, jaki przywykliśmy z tym pojęciem wiązać. Termin „religia" oznacza dla niego „każdy system myśli i działań, podzielany przez pewną grupę, który dostarcza jednostce układu orientacji i przedmiotu czci". [29] Przy takim ujęciu religia staje się równoważna jakiemukolwiek zespołowi idei kierowniczych, przy czym nie jest rzeczą istotną, czy idee te odnoszą się do wartości pozytywnych czy negatywnych, współdziałają we właściwym rozwoju człowieka i ludzkości, czy też stają mu na przekór. Z drugiej strony, pojęcie religii obejmuje swym zasięgiem nie tylko kulty w znaczeniu

---

pradawnych matek —; lecz cały niemy krajobraz pod chmurną
lub jasną zasłoną losu —; to cię ubiegło dziewczyno.
(przekład M. Jastruna)

Dziewczynę wolno interpretować jako symbol wartości, do których odwołuje się motywacja: wartości skłaniających, nawołujących. Dla pełnego wyjaśnienia tej sprawy trzebaby jednak przeprowadzić dokładną analizę całej Elegii.

28 Chodzi oczywiście o koncepcję idei wrodzonych Leibniza i teorię anamnezy Platona.

29 E. Fromm, op. cit., s. 134

ścisłym a więc kulty tak czy inaczej pojętego Bóstwa, nie tylko rozmaite religie „bez Boga" jak np. buddyzm, taoizm, czy konfucjanizm, ale i wszelką ideologię, byleby tylko dawała wystarczająco pełny system zarówno teoretycznej, jak i praktycznej orientacji. Religia angażuje całego człowieka. Nie jest więc tylko systemem myślowym, lecz odwołuje się także do woli i uczuć. Jest bardziej doświadczeniem aniżeli myśleniem, jest życiem — nie intelektualną konstrukcją. „Każdy człowiek, który przysłuchuje się postawionemu mu pytaniu i który odpowiedź na nie — daną przezeń jako przez człowieka pełnego, a nie tylko daną przez jego myśl — uważa za sprawę »troski ostatecznej«, jest człowiekiem religijnym; wszystkie zaś systemy, które starają się dać taki rodzaj odpowiedzi, nauczać go i przekazywać, są »religiami«". [30] Do przeprowadzonej już charakterystyki dochodzi moment troski ostatecznej. W rezultacie on właśnie stanie się najważniejszym kryterium wartości religii. Dla istoty religijnej postawy człowieka nie jest ważne to, czy wierzy on czy też nie wierzy w Boga. Istotne jest natomiast, czy jego „troska ostateczna" wiedzie go we właściwym kierunku, tzn. czy zgodna jest z rozwojem władz specyficznie ludzkich, oznacza postęp czy regres.

Troska ostateczna nie jest uwarunkowana transcendentnie, lecz jest także wynikiem czysto ludzkiej potrzeby. Religijność człowieka należy więc do istoty jego struktury, jednak warunkowana jest jednostronnie. Obejmując całego człowieka, obejmuje także jego miłość. Ale z tego, że odnosi ją do Boga nie wynika, że ten Bóg jest: „To, że Bóg jest symbolem ludzkiej potrzeby miłości, jest zupełnie zrozumiałe. Ale czy z istnienia i siły tej potrzeby ludzkiej wynika, że istnieje jakaś zewnętrzna istota, która odpowiada tej potrzebie? Oczywiście wynika to w równie małym stopniu, jak to, że nasze najsilniejsze pragnienie kochania kogoś dowodzi, iż istnieje jakiś człowiek, w którym jesteśmy zakochani. Dowodzi to tylko naszej potrzeby i być może naszej zdolności do kochania". [31] Problem Boga staje się zbyteczny. Symbolika ściśle religijna interesuje tylko o tyle, o ile informuje o człowieku; w szczególności „psychoanaliza pyta, czy ten system myślowy wyrasta z silnego łożyska emocjonalnego, czy też jest pustą opinią". [32] Ważna jest tylko rzeczywistość ludzka; czy żywione przez ludzkość przekonania wskazują także na coś poza nią — nie ma znaczenia. Ostatecznie: „problem religii nie jest problemem Boga, lecz problemem człowieka; sformułowania i symbole religijne stanowią

---

30 Op. cit., s. 230—231

31 Op. cit., s. 158

32 Op. cit., s. 163

próbę dania wyrazu określonym rodzajom ludzkiego doświadczenia". [33]

Jest rzeczą zrozumiałą, że jeśli tak zinterpretuje się wartość informacyjną treści wierzeń religijnych, odbije się to także na próbach zbudowania jakiejś typologii religii. Kryterium musi się z konieczności odwołać do tego, co uznane zostało za istotne: sposobu bycia człowieka i historycznie uwarunkowanych różnic jego kondycji, które doprowadziły do takich a nie innych form religijności, jako odpowiedzi na wyrastające z ludzkiego losu potrzeby miłości i czci. Dla Fromma najważniejszy jest podział religii na autorytatywne i humanistyczne. Jedne i drugie mogą być zarówno teistyczne jak i ateistyczne, sakralne i świeckie.

Religia autorytatywna opiera się na pojęciach siły i prawa. Istnieje określona potęga, która ma prawo domagać się posłuszeństwa, kultu i czci nie dlatego, że stanowi jakąś wartość, że jest uosobieniem dobra czy miłości — lecz dlatego właśnie, że w pierwszym rzędzie jest siłą. Od człowieka żąda ona poddania się i rezygnacji, wywołując w nim jednocześnie lęk i pokorę. Tą drogą człowiek może poczuć się czymś z nią jednym i otrzymać łaskę uczestnictwa w jej mocy. Przykładem religii autorytatywnej w wersji teistycznej jest dla Fromma kalwinizm, w wersji świeckiej wielorakie kulty wodza, rasy, narodu, państwa. Przedmiot kultu bywa zresztą niekiedy zupełnie abstrakcyjny: poświęcenia i ofiary wymaga się na przykład w imię takich ideałów jak „życie po śmierci", „przyszłość ludzkości" itp.

Jeśli religia autorytatywna uzasadniana jest odwoływaniem się do zabsolutyzowanych pojęć potęgi i siły, to religia humanistyczna opiera się na pojęciach wartości zakorzenionych w naturze człowieka. I do niej właśnie się zwraca. Jej cel leży w rozwijaniu ludzkich władz umysłowych i ludzkiej miłości, w niesieniu pomocy przy próbach znalezienia jedności ze światem i kontaktu człowieka z człowiekiem. „W religii humanistycznej celem człowieka jest osiągnięcie najwyższej siły, a nie największej bezsilności; cnotą jest samourzeczywistnienie, a nie posłuszeństwo. Wiara jest pewnością przekonań opartych na własnym doświadczeniu myślowym i uczuciowym, nie zaś zgodą na twierdzenia przyjmowane bezkrytycznie od tego, który je wypowiada. Dominującym nastrojem jest tu nastrój radości, podczas gdy w religii autorytatywnej jest nim nastrój smutku i winy". [34] Bóg, w wersji teistycznej tej religii, jest symbolem pozytywnych zdolności człowieka i jego wartości. Przykładami religii humanistycznych mogą być wczesny

---

[33] Op. cit., s. 200

[34] Op. cit., s. 145—146

buddyzm, taoizm, nauki Izajasza, Jezusa, filozofia Sokratesa, Spinozy oraz pewne odmiany religii chrześcijańskiej (zwłaszcza mistycyzmu) i żydowskiej.

Jak łatwo zauważyć, istnieje pewna analogia między religią autorytatywną i humanistyczną, a fiksacjami do ojca i matki (widocznymi w zachowaniach nie tylko indywidualnych, ale i społecznych) o których była mowa w poprzednim rozdziale. Analogia nie jest jednak zupełna: mówiąc o religii autorytatywnej Fromm uwzględnia tylko negatywne aspekty kultu ojca, podczas gdy charakteryzując religie humanistyczne bierze pod uwagę jedynie pozytywne cechy fiksacji do matki, wzbogacając je niektórymi pozytywnymi momentami fiksacji do ojca. Dzięki temu może związać religię humanistyczną z progresywnymi tendencjami rozwoju jednostki ludzkiej i ludzkości w ogóle, natomiast religię autorytatywną traktować jako przejaw tendencji regresywnych.

Jak wspomnieliśmy, dla Fromma najważniejsza jest strona przeżyciowa religii. Ale nie jest to jedyny aspekt, jaki religia posiada. Pozostają: aspekt naukowo-magiczny, rytualny i semantyczny. Pierwszy z nich jest wynikiem historycznego związania religii z potrzebą wyjaśnienia świata, stworzenia teorii, które przenikałyby tajemnice natury i pozwalały na znajdowanie środków, przy pomocy których można by wpływać na określone zjawiska. Nie we wszystkich religiach ta ich strona ujawnia się w jednakowym stopniu, faktem jest jednak, że odgrywała ona dużą rolę w religiach zachodnich, prowadząc do bolesnych konfliktów nauki i wiary, które musiały być interpretowane jako wewnętrzne konflikty samej religii. Aspekt rytualny również przybiera rozmaite postacie, a warto dodać, że wbrew nasuwającemu się mniemaniu z rytuałem spotykamy się zarówno w zachowaniach czysto religijnych jak i świeckich. Rytuał jest szczególnym sposobem wypełniania ludzkiej potrzeby czci, jest „czynnością spełnianą wraz z innymi ludźmi i wyrażającą wspólne dążenia wyrastające ze wspólnych wartości”. [35] Wreszcie aspekt semantyczny religii, na który składa się cały układ jej symbolicznych treści, które — jak już wspominaliśmy — mogą być rozmaicie interpretowane.

Sprecyzowanie wymienionych tu aspektów pozwala Frommowi przeprowadzić interesujące porównanie między funkcjami religii a zadaniami psychoanalizy. Psychoanaliza interesuje się oczywiście przede wszystkim przeżyciami człowieka. By do nich dotrzeć i je zrozumieć, zwraca jednak uwagę na treść jego przekonań, jego wierzeń, na jego prywatny i społeczny rytuał, chociaż redukuje ich cały pozaludzki sens, by widzieć poprzez nie tylko i wy-

35 Op. cit., s. 196—197

łącznie człowieka. Zresztą, jeśli stoję konsekwentnie na gruncie religii humanistycznej, to „wtedy naprawdę idę za wolą Boga, kiedy zapominam o Bogu". [36]

Podobieństwo psychoanalizy i religii ukazuje Fromm na przykładzie buddyzmu Dzen, który stanowi dlań najczystszy przejaw religii humanistycznej. Istotą buddyzmu Dzen jest uzyskanie *satori* — oświecenia. Wg D. T. Suzuki, na którego Fromm się tu powołuje, „Dzen w swej istocie jest sztuką wglądu w naturę własnej istoty i wskazuje drogę wiodącą z niewoli do wolności... Możemy powiedzieć, że wyzwala on wszystkie energie zgromadzone w każdym z nas w sposób właściwy i naturalny; energie, które w normalnych okolicznościach są skrępowane i tak zniekształcone, że nie znajdują stosownego ujścia dla ujawniania się... Przedmiotem Dzenu jest więc uratować nas przed szaleństwem czy psychicznym kalectwem. Uwolnienie wszelkich twórczych i dobroczynnych impulsów żyjących w naszych sercach — oto co nazywam wolnością. Na ogół nie zauważamy, że jesteśmy w posiadaniu wszelkich potrzebnych władz, które mogą dać nam szczęście i miłość wzajemną". [37]

Ten opis celów buddyzmu Dzen jest prawie identyczny z przedstawieniem celów psychoanalizy. Przecież jej ostatecznym zadaniem jest uratowanie człowieka przed psychicznym kalectwem, a metoda, która do tego wiedzie, prowadzi poprzez uświadamianie pacjentowi tkwiących w nim potencjalności, poprzez usunięcie stłumienia i wyzwolenie pozytywnych, lecz ukrytych energii. Poznanie prowadzi do przemiany, poznanie siebie ma moc terapeutyczną. „Życie w prawdzie", życie w pełnym świetle świadomości, przezwycięża równocześnie własny egoizm jak i presję cudzego autorytetu. „Być świadomym nieświadomości, oznacza być otwartym, wrażliwym, nic nie mieć i być". [38] Określenie to wyraża także doświadczenie pełnego „przebudzenia" się (czy „narodzenia") człowieka — postulat i cel wszelkiej prawdziwej religii i wszelkiej psychologii zasługującej na miano humanistycznej.

*

Karol Marks przeprowadził w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* paralelę między pracą wyobcowaną a religią — paralelę której pozostał wierny do końca życia. By ją zrozumieć, musimy

---

[36] Op. cit., s. 234

[37] Op. cit., s. 256

[38] Op. cit., s. 270

jednak najpierw uprzytomnić sobie marksowską koncepcję pracy w ogóle, a pracy wyalienowanej w szczególności.

Praca należy do istoty człowieka. Tylko dzięki pracy człowiek może urzeczywistnić się jako człowiek — istota odrębna od całej reszty rzeczywistości. Trzeba jednak, by był tu zachowany podstawowy warunek: praca poprzez którą człowiek dochodzi do swej autoafirmacji, musi być pracą w pełni ludzką, tzn. zgodną z całością właściwej człowiekowi struktury, charakteryzującej się przede wszystkim świadomością i wolnością. A więc nie każda praca, lecz praca świadoma i wolna, praca będąca swobodnym urzeczywistnieniem twórczych sił wypływających z istoty człowieka, jest pracą autentycznie ludzką. Marks dokonuje tu szczególnej reinterpretacji heglowskiej koncepcji świadomości. Dla Hegla człowiek był przede wszystkim świadomością, ta zaś dochodziła do swego pełnego urzeczywistnienia poprzez uprzedmiotowienie. Marks zachowuje postulat uprzedmiotowienia jako warunku koniecznego urzeczywistnienia człowieka. Ale nie utażsamia go ze świadomością. Skoro zaś człowiek jest indywiduum psychofizycznym, urzeczywistnić się może tylko poprzez psychofizyczną działalność, czyli przez pracę produktywną, skierowaną ku wytworzeniu określonego, materialnego wprawdzie, ale napiętnowanego ludzkimi cechami, niejako „zhumanizowanego" przedmiotu. „Toteż właśnie przetwarzanie świata przedmiotowego — czytamy w *Rękopisach* — stanowi dopiero rzeczywiste przyświadczenie człowieka jako istoty gatunkowej. Produkcja ta jest jego czynnym życiem gatunkowym. Dzięki niej przyroda staje się jego dziełem i jego rzeczywistością. Przedmiot pracy jest więc uprzedmiotowieniem życia gatunkowego człowieka: człowiek podwaja się nie tylko intelektualnie, jak w świadomości, lecz czynnie, rzeczywiście, i ogląda siebie w stworzonym przez siebie świecie". [39]

Niestety, ten naturalny dla człowieka sposób przejawiania się i zwielokrotniania się przez pracę, narażony jest na niebezpieczeństwa, wynikające z anomalii, jakie może zrodzić społeczny sposób produkcji — skądinąd konieczny, skoro człowiek jest istotą społeczną. Do takich anomalii, tragicznych w swoich skutkach, prowadzi sposób produkcji właściwy kapitalizmowi. Większej części ludzkości przypada los robotnika — wytwórcy, któremu odebrano wolność produkcji i możliwość urzeczywistniania poprzez nią samego siebie. Robotnik zmuszony jest do pracy, w wyniku której powstaje produkt wobec niego obcy, rzecz do której nie ma prawa. Co więcej, okazuje się, że nie ma prawa nawet do swej

---

39 Karol Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, cyt. wg Karol Marks i Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. I. Warszawa 1960, s. 554.

własnej pracy: musi traktować ją także jako towar, mogący stać się własnością kogoś innego. Praca, zamiast być radością staje się przekleństwem, zamiast stać się przejawem afirmacji pełni życia, emanacją bogactwa własnej osobowości, zostaje zepchnięta do rzędu środka to życie utrzymującego. „Wszystkie te następstwa zawarte są już w określeniu, że robotnik pozostaje do produktu swojej pracy w takim stosunku, jak do obcego przedmiotu. Bo z tego założenia wynika jasno, że im bardziej robotnik się spracowuje, tym potężniejszy staje się obcy świat przedmiotów, który tworzy jako coś, co mu się przeciwstawia, tym uboższy staje się on sam, jego świat wewnętrzny, tym mniej jest jego własnością".[40]

W tym właśnie miejscu zaczyna się wspomniana na początku analogia: „Podobnie jest z religią. Im więcej człowiek wkłada w Boga, tym mniej zachowuje w sobie samym".[41] Ta sama myśl powtórzona zostanie w *Kapitale*: „Podobnie jak w religii panuje nad człowiekiem twór jego własnej głowy, tak w produkcji kapitalistycznej rządzi nim twór jego własnych rąk".[42]

Można chyba z całą pewnością przypuścić, że Karol Marks nie widział możliwości przeprowadzenia analogii między religią, a pracą świadomą i wolną, tzn. takiego zmienienia treści pojęcia religii, by stać się ono mogło analogatem pojęcia prawdziwie humanistycznej pracy.[43] Nie widział też potrzeby pytania o tego rodzaju możliwość. Wydaje się natomiast, że cała teoria religii humanistycznej E. Fromma nie jest niczym innym jak pozytywną odpowiedzią na takie właśnie pytanie. Jest, jednym słowem, próbą przeprowadzenia do końca marksowskiej analogii między pracą a religią, wzbogacenia jej o drugi człon, który — prawdopodobnie nieoczekiwanie z punktu widzenia marksizmu — dało się także wykryć. Porównanie ukute przez Marksa jest trafne, ale odnosi się do religii autorytatywnej. Prócz niej istnieje jednak religia humanistyczna, którą można by przyrównać tylko do pracy świadomej i wolnej, wyzwalającej istotne wartości człowieczeństwa.

By pełna analogia mogła się dokonać, musiała zostać zmieniona ogólna koncepcja religii. Trzy punkty wydają się tu istotne: 1. Rozszerzenie pojęcia religii takie, że do jego zakresu zostały włączone fakty nie uznawane przedtem za ściśle religijne; dokonało się to dzięki przesunięciu akcentów w treści samego pojęcia religii.

---

[40] *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, wyd. cyt., s. 548.

[41] j. w., s. 548

[42] *Kapitał*, t. I, Warszawa 1951, Książka i Wiedza, s. 670

[43] Sądził przecież, że w warunkach, w których praca stanie się czynnością prawdziwie wolną, religia w ogóle zniknie. Zob. *Kapitał*, t. I, wyd. cyt. s. 84—85

2. Uznanie religii za fakt zasadniczo pozytywny, za analogiczną do odpowiednich wysiłków filozofii i nauk szczegółowych próbę odpowiedzi na niepokojące człowieka pytania istotne.
3. Uznanie potrzeby religii za istotny, egzystencjalny czynnik warunkowany przez los ludzki, a więc uznanie w niej momentu współkonstytuującego istotę człowieka.

Sprecyzowania te są na tyle ogólne, że nie przesądzają jeszcze żadnej szczegółowej teorii religii. Zreferowawszy uprzednio wątki przewodnie poglądów Fromma na ten temat, spróbujemy z kolei zastanowić się nad tym, czy są one zadowalające.

Pierwsze nasuwające się zastrzeżenie ma charakter metodologiczny. Przystępując do analizy „faktu religijnego", przede wszystkim zaś do interpretacji symboliki religijnej, Fromm z góry zakreśla zakres interesujących go desygnatów. Nie byłoby w tym nic złego, gdyby zabieg ten miał czysto metodologiczny charakter. Tak jednak nie jest. Ustalając przedmiot swych zainteresowań, Fromm przemyca pewną tezę aksjologiczno-egzystencjalną: tylko ten zakres jest ważny, więcej — tylko ten zakres rzeczywiście istnieje. Konkretnie: ważne jest to, co symbol religijny mówi o człowieku, który przyjął go dla zaspokojenia swej potrzeby układu orientacji i czci — nie ma natomiast znaczenia, co ten symbol mówi o jakiejś rzeczywistości transcendentnej, choć ku niej właśnie skierowana jest jego pierwszoplanowa intencja. Na poparcie takiego stanowiska Fromm może oczywiście odwołać się do faktu, że rzeczywistość ludzka, że człowiek dany nam jest doświadczalnie nie tylko poprzez symbol religijny, lecz i niezależnie od niego, podczas gdy istnienie rzeczywistości transcendentnej może być co najwyżej suponowane. Ale i z tego nie wynika, by uzasadniona była aprioryczna redukcja problemu Boga do problemu człowieka — problematyki religii do psychologii, filozofii religii — do filozoficznej antropologii. A nieuzasadniona będzie tak długo, jak długo nie zostaną odrzucone metafizyczne racje, przemawiające za istnieniem rzeczywistości transcendentnej albo jak długo nie zostanie odrzucona sama metafizyka.

Stanowisko Fromma dałoby się prawdopodobnie obronić, gdyby ograniczył się on konsekwentnie do „terapeutycznych" funkcji religii — tzn. tych, które tak zafascynowały go w buddyzmie Dzen. Wtedy istotnie — podobnie jak w przypadkach leczenia hipnozą czy sugestią i jak w wielu przypadkach usuwania stłumienia — nie jest rzeczą istotną, czy treść przeżyć, aktualnie doświadczanych przez pacjenta, ma swój realny odpowiednik w rzeczywistości niezależnej od tych przeżyć, czy też nie. W szczególności: czy jego określone zachowania, zarówno wypływające z jego psychicznego niezrównoważenia (choroby) jak i wywoływane w celu usunięcia

tamtych, motywowane są — w swej treści — ostatecznie realiami, czy też sugestią przywołującą fikcję. Jednakże Fromm nie tylko w tym aspekcie podchodzi do religii i do religijnych przeżyć. Wypowiadając sądy o wiele bardziej istotne buduje teorię, wychodzącą daleko poza domenę zainteresowań psychologa, uogólnia swe twierdzenia na tyle, że trzeba już mówić nie o psychologii, lecz o filozofii religii. Pod jej właśnie adresem chcemy tu zgłosić zastrzeżenia.

Fromm podkreśla niejednokrotnie, że psychoanaliza nie stanowi zagrożenia dla religii, przeciwnie — może jej tylko pomóc w realizacji zadań określonych mianem „troski ostatecznej". Ta słuszna teza zawiera jednak podtekst, który budzi wątpliwości. Albowiem jeśli psychoanaliza może pomóc religii, znaczy to, że ich cele są wspólne. A jeśli cele są wspólne, może się zdarzyć, że granica między nimi okaże się pozorem, że więc jedną da się ostatecznie sprowadzić do drugiej. W wyniku tego zabiegu, opartego na błędzie *pars pro toto,* dochodzi oczywiście do zatarcia swoistości religii — bo nie na jej swoistość skierowana jest uwaga.

Tytułem przykładu zatrzymajmy się na sprawie stosunku usunięcia stłumienia do religijnego oświecenia. Już w samym sformułowaniu tego stosunku zaciera się wspomniana różnica, przy czym koszt zatarcia płaci religia. Usunięcie stłumienia („wyzwolenie") jest dla psychoanalizy celem ostatecznym, podczas gdy dla religii oświecenie nim nie jest. Oświecenie stanowi w gruncie rzeczy środek do celu, którym jest ostatecznie zbawienie. Wydaje się, iż można zaryzykować twierdzenie, że żadna religia nie może się bez tego pojęcia obejść — że nie ma religii, która nie implikowałaby w sposób konieczny jakiegoś pojęcia, ideału i drogi zbawienia. Bliższe przyjrzenie się tej sprawie pozwoliłoby wydobyć jeden z ważnych aspektów swoistości religii, momentu nie dającego sprowadzić się do czegokolwiek innego. Okazałoby się, że różnica między wyzwoleniem, o którym mówi psychoanaliza, a zbawieniem polega ostatecznie na całym zespole przeciwnych cech, wyrażających się najbardziej skrótowo w przeciwstawieniu „tu" i „tam". Wyzwolenie ograniczyć się może do „tu": do naszej ziemskiej rzeczywistości, ludzkich sił, ludzkich możliwości, do szczęścia, które osiągnąć możemy w danych nam warunkach. Zbawienie zakłada transcendencję. Zakłada bezsilność człowieka i konieczność łaski, pomocy, która musi przyjść z góry, a także wieczność, jako sposób istnienia wolny od ograniczeń i zmienności czasu. Człowiek nie może zbawić się sam — gdyby mógł to uczynić, zbędne byłoby samo pojęcie zbawienia.

Dodajmy mimochodem, że w jednym punkcie Fromm ma mimo wszystko rację: gdy mówi, że psychoanaliza pomóc może religii.

Dopowiedzmy: także wzajemnie. Zdarza się przecież, że psycholog czy psychiatra odsyła swego pacjenta do spowiednika — i odwrotnie: spowiednik poleca penitentowi udać się do psychiatry. Ten przykład rzuca też nowe światło na stosunek psychoanalizy do religii. Jeśli zarówno psycholog jak i spowiednik dostrzegają granice swych kompetencji, znaczy to, że tereny, których dotykają są różne. Psychoanaliza okazuje się bezsilna wobec pewnych faktów, tak jak religia nie widzi swego powołania w analizie faktów innych. Ale wobec tego bezstronny badacz tych zjawisk musi mieć w samym punkcie wyjścia narzędzia dostatecznie wyostrzone, by ich nie mieszać nawzajem i nie redukować. Nie wolno mu ułatwiać sobie pracy przez próby otwierania jednym kluczem ich różnorodnych tajemnic.

Tymczasem redukcje, o których tu mowa, znajdują także wyraz w innym aspekcie: w sprowadzeniu problematyki religii do zagadnienia potrzeb. Tylko potrzeby są czymś rzeczywistym i pierwszorzędnym. To, co je zaspokaja, ma sens tylko ze względu na nie — jest więc z istoty swej relatywne i wtórne. W szczególności: coś może zostać uznane za wartość, a może nawet stać się wartością (ściślej: czymś wartościowym) o tyle, o ile zaspokaja jakąś określoną potrzebę. Bez niej nie byłoby wartości. Gdybyśmy mogli wyobrazić sobie rzeczywistość, w której nie dochodziłyby do głosu żadne potrzeby, nie moglibyśmy mówić także o wartościach. Ale czy tak jest istotnie? Wydaje się, że przystępując do tego problemu musimy postawić pytanie analogiczne do tego, które sformułował św. Augustyn, gdy zastanawiał się nad istotą piękna: czy coś jest piękne dlatego, że się podoba — czy też dlatego się podoba, że jest piękne?[44] A więc: czy potrzeba rodzi wartość, czy odwrotnie — wartość rodzi potrzebę?

Jest rzeczą niewątpliwą — i na to zgadzamy się bez zastrzeżeń — że są sytuacje, w których pewne przedmioty, skądinąd obojętne, nabierają wartości właśnie ze względu na swą zdolność zaspakajania określonych potrzeb. Dotyczy to szczególnie wartości ekonomicznych, bezpośrednio związanych z utrzymaniem naszego życia. Na ogół nie zastanawiamy się nad tym jaką wartością jest woda. W sytuacji oblężonego miasta, gdzie przestał działać system urządzeń wodociągowych a większość studni jest zniszczona, woda staje się wartością, niejednokrotnie dokładnie wymierną, przeliczalną na pieniądze. Ten przykład pozwala dostrzec, że potrzeba wpływa na wysokość wartości, nie przesądza jednak, czy sama wartość zależy od potrzeby. Tym bardziej, że nie możemy zaprzeczyć iż potrzeby są różne, a wśród nich „wyższe" i „niższe". „Oprócz

---

[44] Por. *De vera religione*, XXXII, 59.

potrzeby wartości istnieją także wartości potrzeb" — powiedział lapidarnie ks. Tischner. A jeśli tak, rodzi się od razu pytanie o kryterium tej hierarchii. Odpowiedzi mogą być różne, wydaje się jednak, że każda, która ostatecznie nie odwoła się do autonomicznego i hierarchicznego układu wartości popada albo w błędne koło, albo w regres w nieskończoność. Regres grozi wtedy, gdy zaczniemy zastanawiać się nad potrzebami potrzeb, nie mówiąc już o tym, że i wtedy przemycamy milczkiem jakąś ich hierarchię. Błędne koło — gdy będziemy usiłowali sprowadzić potrzeby do tak czy inaczej pojętej struktury człowieka lub jego sytuacji w świecie. Jeśli wyróżnimy jedne czynniki tej struktury nad inne, musimy podać kryteria, wedle których to czynimy. To samo dotyczy kryteriów warunków rozwoju człowieka, oceny faz jego rozwoju, „ideału człowieka", który przyświeca naszym wysiłkom itp.

Możemy wskazać na okoliczności, w których potrzeby modyfikują czy wręcz wywołują wartości, ale nie obce są nam sytuacje, kiedy wartość i jej dostrzeżenie wywołuje dopiero jej potrzebę. W pewnym sensie przykładem takiej sytuacji może być nawet moda: dopiero ukazanie się jakiegoś modelu ubrania czy samochodu rodzi potrzebę posiadania go. Rozpatrując zagadnienie autonomiczności wartości w stosunku do potrzeb chcemy wziąć pod uwagę przede wszystkim wartości zwane najwyższymi, które charakteryzują się m. in. tym, że nie można już traktować ich jako środków, prowadzących do wartości innych, one same bowiem stanowią dostrzegalny dla nas kres czy „pułap" możliwości. Wśród nich są i takie, które z konieczności przekraczają możliwości naszych potrzeb.

Twórcy i reformatorzy religii zaczynali zawsze od wskazywania na wartości, nie licząc się z tym, czy w zastanym przez nich układzie społecznym istnieje już ich potrzeba. Ta rodzić się może później, także więc w porządku czasowym ukazywałaby się wtórność potrzeb w stosunku do wartości. Jaka jest zresztą geneza wartości idących — przynajmniej pozornie — na przekór określonym potrzebom ludzkim, wartości domagających się od nich rezygnacji, poświęceń, ofiar?

Kierunek odpowiedzi na to pytanie, zwłaszcza gdy jego treść dotyczy wartości ściśle religijnych, zależy teraz od rozstrzygnięcia problemu istnienia rzeczywistości transcendentnej. W grę wchodzą więc znowu racje natury metafizycznej. Ale zanim do nich przejdziemy, zwróćmy jeszcze uwagę na niektóre charakterystyczne rysy doświadczenia religijnego, w szczególności zaś na rolę, jaką odgrywa w nim przeżycie symbolu.

Rozpoznanie symbolu i poznanie poprzez symbol należy do najbardziej istotnych pierwiastków doświadczenia religijnego. Każda religia przekazuje swe tajemnice w całym szeregu symboli, zadaniem zaś każdej teologii jest m. in. wyjaśnianie zawartego w tych symbolach sensu. Symbol wolno odnosić wprost do jakiegoś przedmiotu, stanu rzeczy czy faktu (np. krzyż stojący na ołtarzu jako symbol Krzyża na którym cierpiał Chrystus), ale wolno widzieć poprzez niego rzeczywistość, której tamten przedmiot czy fakt był tylko wyrazem (np. Krzyż jako symbol odkupienia). Nie możemy tu kusić się o zreferowanie — choćby w najważniejszych punktach — teorii symbolu, które rozkwitły w ostatnich dziesiątkach lat. Zwróćmy tylko uwagę, że treść wierzeń religijnych zawiera niezwykle bogaty przekaz informacyjny, dający wgląd w sprawy, które mogą stać się przedmiotem bardzo różnorodnych zainteresowań. W tym także zainteresowań psychologa i badacza kultury.

Możemy się bez zastrzeżeń zgodzić, że poprzez symbolikę religijną, przez analizę wierzeń, archetypów, mitów, dochodzimy także do niezwykle cennej wiedzy o człowieku, o jego potrzebach i aspiracjach. Nie wolno nam jednak zamykać oczu na to, że człowiek, do którego ostatecznie dochodzimy w wyniku rozszyfrowania tych tajemniczych przekazów, ukazuje nam sam siebie zawsze jako szczególny korelat wobec czegoś innego niż on sam. Staje przed nami zawsze jako element dwuczłonowego związku, którego drugim *extremum* jest jakieś INNE, jakaś rzeczywistość wobec niego transcendentna. Tylko uwikłanego w takiej relacji znajdujemy człowieka w micie. Więcej: gdyby nie było tego aspektu, nie moglibyśmy przesądzić, czy widzielibyśmy go w ogóle: wtedy nie zostawiłby przecież takiego przekazu! Czy ustawiając się w takiej relacji miał rację — to inna sprawa. Z punktu widzenia filozofii religii nie wolno nam jednak zachowywać się tak, jak gdyby można było abstrahować od tego, czy sam człowiek traktował swą rolę i swój los „korelatu", „partnera" na serio czy nie. Postulatem zawartym w każdej religii jest jej prawdziwość, postawa religijna musi więc być motywowana także prawdziwością jej intencji. „Nie ma takiego człowieka, który by nie kochał, ale cała rzecz w tym, co kocha".[45]

Przeświadczenie dotyczące istnienia rzeczywistości transcendentnej wynika już z samej koncepcji symbolu religijnego i jego właściwego rozumienia. Jeśli do natury symbolu należy szczególne uczestnictwo w tym, co symbolizuje, to owa rzeczywistość prze-

---

[45] Św. Augustyn, *Kazanie na temat Psalmu 149, 1.* Fromm mówi odwrotnie: „Ważna jest szczególna jakość miłowania, a nie jego przedmiot". Op. cit., s. 39.

zeń symbolizowana musi jakoś istnieć. Symbol nie odnoszący się do czegoś poza nim przestaje być symbolem — staje się zwykłym przedmiotem czy pustym dźwiękiem. W przeżyciu czy choćby nastawieniu religijnym, nie da się wykryć żadnych momentów, które dałyby podstawę do rozumienia symbolu tylko jako wyrazu rzeczywistości ludzkiej, nie odniesionej w jakiś sposób do absolutu. Raczej: odnosi się ona wprost do absolutu i nań wskazuje. Natomiast w zależności od rodzaju przeżycia religijnego rozszerza się lub zwęża sfera przedmiotów, które traktuje się jako symbole.

Analizy zjawiska religijności nie można przeprowadzać w jednym, wyizolowanym aspekcie, choćby skądinąd — na przykład z punktu widzenia psychologa — był on najważniejszy i najbardziej istotny. W ten sposób nie wyczerpalibyśmy jednak całego bogactwa badanego przedmiotu, narazilibyśmy się natomiast na niebezpieczeństwo przeoczenia tego, co jest istotne rzeczywiście i bezwzględnie. Jeśli abstrahuje się od tego, czy akty religijne domniemywają coś, co rzeczywiście jest poza nimi, czy też są puste, jeśli nie bierze się pod uwagę metafizycznych przeświadczeń, jakie im towarzyszą, przeocza się coś, co może okazać się najważniejsze. Różnica, jaka zachodzi z uwagi na ten właśnie moment, jest podobna do różnicy między estetyczną kontemplacją obrazu przedstawiającego pejzaż górski — a kontemplacją, a raczej przeżyciem tego krajobrazu w sytuacji rzeczywistej obecności „we wnętrzu" owych gór. To nieprawda, że w doświadczeniu estetycznym nie ingeruje moment realnego istnienia — nieistnienia przedmiotu kontemplacji. W zależności od tego, czy przedmiot ten rzeczywiście jest czy nie jest, zmienia się charakter samego tego przeżycia. Powie ktoś, że to drugie nie jest czyste, bo mieszają się w nim czynniki pozaestetyczne. Ale rzecz w tym, że my nie potrafimy samej „estetyczności" z nich wyodrębnić, że tworzy ona z nimi zintegrowaną całość — tak, jak kiedy indziej tworzy całość z tym, co jest nam dane jako „wyobrażone", ujrzane w fantazji etc.

Podobnie jest w sytuacji doświadczenia religijnego. Istnieje moment szczególnego egzystencjalnego przeświadczenia, nieodłącznie związany przynajmniej z niektórymi, ale chyba najwłaściwszymi typami tego doświadczenia. Czym motywowane jest to przeświadczenie? Naiwnością, neurozą, fałszywą racjonalizacją? Nie można wykluczyć takiego tłumaczenia. Ale nie można odrzucić możliwości, że przeświadczenie to wynika z uchwycenia metafizycznej struktury rzeczywistości, widzenia całości świata, a w nim jego niepełności i kruchości — przygodności domagającej się jego „zawie-

szenia" w czymś Innym. Jest to najczęściej widziane wprost, nie poprzez kroki takiego czy innego „dowodu". Widzenie to wchodzi integralnie w skład rozwiniętego przeżycia religijnego. Ten moment zdaje się niezwykle ważny. Fakt religijności ma swe zakorzenienie w naturze ludzkiej, ale do jego istoty należy szczególne ukierunkowanie, idące nie tylko w głąb (ku najintymniejszemu wnętrzu człowieka) i w górę, ale także wszerz, by poprzez ten wymiar uzyskać jeszcze jedną motywację swej sensowności. Przez rzeczywistość dostrzec Rzeczywistość [45a].

Czy to jest jednak możliwe? Czy możliwe jest przerzucenie mostu od treści naszych przeświadczeń, od naszego, ludzkiego widzenia rzeczywistości, od ujmowania jej zawsze jako korelatu nas samych — do rzeczywistości samej w sobie, do — mówiąc paradoksalnie — widzenia jej bez widzenia, ujęcia bez ujęcia? Bo czyż dopiero wówczas nie zdobylibyśmy pewności, że byt transcendentny, którego ona by się domagała jako swej racji, byłby Absolutem w pełnym znaczeniu tego słowa, a nie Bogiem na naszą miarę, czymś, co może być nawet podejrzewane, że jest tylko projekcją naszych aktów intencyjnych, chceń, pragnień, marzeń?

Chodzi więc o to, by poprzez struktury „rzeczywistości ludzkiej" przebić się do tego, co jest poza nią czy — lepiej powiedziawszy — pod nią, by poprzez analizę bytu ludzkiego przedrzeć się do bytu „jako takiego" przejść od *Dasein* do *Sein,* do tego, co na samym krańcu drogi jawi się jako „samo w sobie". Nie polega to na tym, by „zdjąć" z siebie to, co ludzkie i z konieczności subiektywne — i stanąć niejako „na zewnątrz" w pozycji czysto obiektywnego obserwatora. To byłoby niemożliwe. Nie wyzwolimy się od samych siebie, wszelkie „inne" — a więc to co nie jest nami, będzie się nam jawiło poprzez kategorie naszej subiektywności, w której na zawsze jesteśmy zamknięci, na zawsze skazani. Ale możemy w nieustającym, jakkolwiek nie dającym się nigdy doprowadzić do końca wysiłku, przenikać samych siebie aż do tych głębi, gdzie ostatecznie przestajemy widzieć siebie jako siebie. Stajemy na progu, na którym kończy się nasza subiektywność. Perspektywa rozszerza się, choć jeszcze ciągle nami określone są jej promienie. Lecz to co jest w niej i — jeszcze bardziej — co poza nią — nie jest już nasze. Pojawia się kategoria innego, które jest relatywne wobec nas jako nas (jest wobec nas inne!), ale które wychodzi poza nasze subiektywne uwarunkowania. Biorąc na siebie, a raczej: niosąc w sobie cały nasz byt ludzki (*Dasein*) usiłujemy dostrzec w n i m to, co już z konieczności z nim się nie utoż-

[45a] Por. w związku z tą sprawą wnikliwe analizy przeprowadzone przez S. Grygiela w jego artykule *Człowiek i Bóg w metafizyce*, „Znak" nr 127 (styczeń 1965).

samia, i co, choć występuje ciągle jeszcze w nim, jest od niego, ludzkiego jako ludzkiego, różne.

Jak daleko sięga nasza subiektywność, tak daleko iść mogą wątpliwości co do sposobu i charakteru istnienia rzeczywistości, świata. Innymi słowy, mogą rodzić się pytania czy świat ten przez nią właśnie nie jest warunkowany, nie tylko od strony przysługującego mu sensu, ale i od strony jego istnienia. Z chwilą gdy naszym oczom ukaże się i n n e, gdy poprzez n a s z byt, choć w nim lub pod nim ujrzymy coś, co się z nim nie utożsamia, nie da się do niego sprowadzić ani bez reszty wytłumaczyć, gdy staniemy w obliczu tego, co jawi się nam jako OBCE, zaskakujące i nieoczekiwane, co wobec naszego bytu jest po prostu nie-bytem — dopiero z tą chwilą stajemy na progu metafizyki, uzasadniającej pytanie o r a c j ę tego, co nie może być uwarunkowane przez nas.

Wówczas okaże się także, że obcy jesteśmy w gruncie rzeczy sami sobie. To, co leży na dnie n a s, nie jest nami. To nie jest ludzkie jako ludzkie, nie jest subiektywne jako subiektywne. U podstaw tego, z czego wyrastamy leży zwykły, indywidualny byt — leży byt przygodny, przemijający, kruchy: wprawdzie niezależny od nas ale domagający się jak każdy inny byt, swego wytłumaczenia, swej racji. Dostrzeżenie konieczności jego Przyczyny może się stać doświadczeniem metafizycznym i religijnym równocześnie.

Akty natury religijnej są nieustannie spełniane na gruncie określonej postawy człowieka, wynikającej zarówno z określonego stosunku do świata (ludzi przede wszystkim), jak i ze szczególnego tego świata rozumienia. Na tle tej postawy, a raczej z niej, wyłaniają się rozmaite „przeżycia", różniące się między sobą, ale ostatecznie mające wiele ze sobą wspólnego. Ich motywacją jest szczególne widzenie poprzez siebie, poprzez ludzi i poprzez świat jakiegoś „więcej" — widzenie uzasadnione m. in. właśnie dostrzeżeniem metafizycznej struktury świata. I to dostrzeżenie nie musi być od razu wyraźne i całkiem jasne. Nie musi też ono artykułować się w naukowym systemie metafizycznym — częściej znajduje wyraz w tym, co nazywamy mądrością. Ważne jest, że widzenie to należy do owej postawy, będącej równocześnie podstawą najrozmaitszych przeżyć religijnych. Różnie mogą się w nim rozkładać akcenty od strony czysto przeżyciowej. Ale wydaje się, że w najpełniejszych z nich jest miejsce zarówno na Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba — jak i na Boga filozofów.

Mówiąc o Bogu Abrahama, Izaaka, Jakuba wchodzimy wyraźnie na teren religii teistyczno-personalistycznej, gdzie właściwa relacja między człowiekiem a Bogiem sprowadza się do osobowego stosunku ja — Ty. Aktem szczególnie tu ważnym, leżącym u sa-

mych podstaw tego stosunku, jest akt wiary. Nie należy jednak sądzić, jakoby akt ten polegał jedynie na przeżyciu emocjonalno-wolitywnym, wykluczającym w jakiejś mierze przeświadczenia prawdziwościowe, oparte na uzasadnionym widzeniu rzeczywistości lub uzasadnionych sądach o niej. Okazuje się bowiem, że i tu założony jest pewien sąd egzystencjalny, który sam zresztą domaga się uzasadnienia (czy to bezpośredniego, poprzez odwołanie się do oczywistości, czy to pośredniego), ale bez którego akt wiary byłby pozbawiony podstaw, stałby się intencjonalnie pusty, sprowadziłby się do czegoś w rodzaju *wishful thinking*. Chodzi o to, że „wierzyć", w pełnym swoim sensie, znaczy nie tylko wierzyć w c o ś, lecz także wierzyć k o m u ś. Ale wierzyć komuś mogę tylko wtedy, gdy ten ktoś jest. I to właśnie muszę w taki czy inny sposób sprawdzić. Inaczej wiara moja przestanie być wiarą racjonalną i uzasadnioną, a postawa, którą zajmę, utożsami się z fideizmem. By móc — na przykład — uwierzyć Chrystusowi, muszę najpierw wiedzieć, że On był. A chcąc uwierzyć w to, że Sam mówił o Sobie: że jest Bogiem, muszę wiedzieć przynajmniej tyle, że istnienie Boga jest możliwe. Na to — nawiasem mówiąc — wystarczy nawet dowód ontologiczny św. Anzelma. Dopiero wtedy mogę w i e r z y ć w Chrystusa, gdy u w i e r z ę Chrystusowi. I dopiero wtedy jestem racjonalnie uprawniony do wierzenia we wszystko, co On przyniósł — choćby to z kolei wydawało mi się niewygodne, a nawet nierozumne. Wiadomo zresztą, że Chrystus zdawał sobie sprawę z takiej możliwości — i ją uprzedził. W każdym razie: „jeżeli jest zgodne z rozumem, by wiara wyprzedzała rozum w dochodzeniu do niektórych prawd podstawowych, to nie ulega wątpliwości, że rozum, który każe nam tak myśleć, musi ze swej strony wyprzedzać wiarę. Tak więc zawsze musi iść na czele jakieś rozumowanie".[46] Nie wydaje się, by do tych słów św. Augustyna warto było cokolwiek dodawać.

Nie wiem, czy istnieje możliwość opisania tego stanu, w którym człowiek zdaje się niejako „dotykać" Absolutu. Szczytem tego doświadczenia ma być stan, o którym możemy sobie wyrobić tylko niejasne wyobrażenie na podstawie przekazów pozostawionych przez mistyków. Opis komplikuje się i utrudnia tym bardziej, gdy znajdujemy się właśnie na gruncie teizmu personalistycznego, w którym Absolut i Świętość utożsamiają się z Osobą. Stosunki metafizyczne stają się równocześnie związkiem osób, bezpośrednim kontaktem zachodzącym między ja i absolutnym Ty. Tylko wtedy mówić można o miłości i oddaniu — a więc najgłębszym i najbardziej pozytywnym wypełnieniu stanu człowieka stojącego

[46] Sw. Augustyn, *List 120*, cyt. wg przekładu J. S. Łosia.

już nie tylko w obliczu Boga, ale dopuszczonego do szczególnego uczestnictwa w Jego życiu.

Ale jest i negatywny korelat tego stanu: doświadczenie oddalania się Boga. Towarzyszy ono każdemu człowiekowi na jego drodze do Boga, jest tak powszechne, że domaga się także uznania za moment istotny całości religijnego przeżycia. Jan od Krzyża mówi tu o nocy ducha, nie opuszczającej duszy nawet na najwyższych szczeblach mistycznego wtajemniczenia.

Dlaczego tak się dzieje? Żadna odpowiedź nie może tu być pewna. Ale nie jest wykluczone, że poprzez taki stan rzeczy ujawnia się jeszcze jeden moment religijnego przeżycia: wolność. Zjawisko — czy przeżycie — oddalania się Boga musi z konieczności wywoływać stan szczególnej niepewności. Wydaje się zaś, że właśnie niepewność jest jednym z gwarantów autentyczności ludzkiej wolności. Człowiek nie ma się ślepo poddawać żadnemu autorytetowi — nawet autorytetowi Boga. Jedyną sytuacją, w której tak pojęta wolność staje się możliwa, jest sytuacja nie tyle wyboru, co w y b i e r a n i a. Do czynników natury intelektualnej i emocjonalnej dochodzi moment wolitywny. Wolność jest nieustannym wyzwalaniem i nieustannym dokonywaniem wyboru. Nie jest stanem, lecz procesem, polegającym na przełamywaniu wszelkich statycznych układów, ciągłym szukaniem i afirmowaniem w wyborze — po to, by natychmiast dystansować afirmację poprzednią na rzecz następnej. Bóg całkowicie dostępny doświadczeniu, uchwytny wedle ludzkich możliwości i zniewalający bez reszty doskonałością swej nieskończonej wartości, stałby nieuchronnie na przeszkodzie tak rozumianej wolności — i ludzkiego rozwoju. Jego tajemnica wynika nie tylko z istoty Jego metafizycznej natury. Jest ona także ukryciem zamierzonym ze względu na nas.

Dopiero w wyniku przeżycia tak wielorakich, zda się sprzecznych wewnętrznie doświadczeń, człowiek może zdobyć się na akt, który Brzozowski, tłumacząc Newmana, nazwał p r z y ś w i a d c z e n i e m.[47] W nim kulminuje — a równocześnie uspokaja się — wysiłek intelektu i woli. Ta szczególna asercja obejmuje teraz sobą wszystkie przeświadczenia, o których była mowa poprzednio. W jej świetle ukazuje się transcendentna racja wartości i racja istnienia, ukazuje się sens rzeczywistości i sens życia. Od strony czysto przeżyciowej zostaje zdobyta równowaga, spokój, pewność. Ale równocześnie jawi się przeczucie, że jest to tylko przystanek na drodze. I on będzie musiał zostać porzucony w imię dalszego rozwoju i dalszych poszukiwań. Ich cel wymyka się z każdorazo-

---

47 Zob. J. H. Newman, *Przyświadczenie wiary*, w przekładzie i z przedmową Stanisława Brzozowskiego, Lwów 1915, Biblioteka „Symposionu".

wego ujęcia, oddala się za kolejną zasłoną tajemnicy. W człowieku zapisują się jednak na trwałe ślady przemian, pozostaje piętno doświadczeń jakie się stały jego udziałem. „Co myślisz, czyby mógł jeszcze wtedy marne życie pędzić człowiek, który aż tam patrzy i to widzi, i z tym obcuje?” [48]

Naszkicowane tu doświadczenia indywidualne znajdują swój odpowiednik w doświadczeniu religijnym ludzkości. Postulatem wszelkiej autentycznej religii jest odrywanie się od każdorazowego *status quo* — nie oglądanie się w tył, lecz nieustanne dążenie naprzód, ku nowemu, które zawsze określone jest bardziej negatywnie niż pozytywnie. To, ku czemu się zmierza, pozostaje tajemnicą. Bliskie, znane, swojskie jest to, co trzeba opuścić: Ur, Egipt, Galilea... Wyjście, w swej pierwotnej idei, jest zawsze wyjściem w nieznane. Ale gdy zdamy sobie sprawę, że punktem dojścia jest ostatecznie Bóg, wszystko ukazuje się w jeszcze innym świetle. Na przedłużeniu religii staje teologia. Teologia negatywna przede wszystkim. A więc teologia, mówiąca raczej czym Bóg nie jest, aniżeli czym jest. „Bo ani człowiek nie jest tak wielki, by swoją pojętność zrównał z Bogiem, ani przedmiot tak mały, by się dał ogarnąć wnioskami ograniczonego rozumu ludzkiego” — mówił św. Grzegorz z Nyssy.[49] Bóg, objawiając się, chce być w pewnym sensie „na miarę” człowieka: jego możliwości poznawczych, moralnych, mistycznych. Ale z tego nie wynika, by miał przestać być Sobą. Jest ciągle Bytem Samym w Sobie — choć także dla nas. Objawiając się ukazuje się zawsze w sytuacji tego, co jest nie tylko inne wobec człowieka, ale i inne wobec tego, co objawione. Każde objawienie jest otwarciem i odskocznią dla poznawczego i religijnego trudu ludzkości. Właśnie: trudu, o który być może najbardziej tu chodzi. Poznanie dokonuje się także w trakcie praktycznej działalności. W tym i poznawanie Boga. Więcej: są takie aspekty Jego natury, których nie da się doświadczyć inaczej, jak poprzez pracę. Czyż można inaczej stać się uczestnikiem natury Boga-Stwórcy? Prawda, którą tak bardzo akcentował Teilhard de Chardin, polega na afirmacji twórczości ludzkiej, jako przedłużenia i kontynuacji aktu stwórczego. Człowiek staje się współtwórcą świata. A jeśli praca jest istotnie sposobem nie tylko poznawania Boga, ale i uczestniczenia w Jego naturze, trzeba odrzucić jako śmieszne twierdzenie o sprzeczności między religią a cywilizacją i kulturą. Jeśli zaś poznawanie Boga suponuje nieustanne odrzucanie starych pojęć, przezwyciężanie zdobytych etapów i uparte szukanie nowego — wolno co najmniej przypuścić, że religia

---

48 Platon, *Uczta*, 211 E — 212 A, przekład W. Witwickiego

49 *Adversus Eunomium*, P. G. 45, 126, cyt. wg przekładu T. Sinki

może stać się dynamiczną siłą, współtworzącą przemiany idące w kierunku nowego i lepszego świata.

Gdy mówimy o religii w aspekcie potrzeb człowieka — stoimy na gruncie psychologii religii. Gdy staramy się przeprowadzić jak najwierniejszy opis przeżycia religijnego, wyróżnić mnogość wchodzących w jego skład momentów i zdać sprawę z przeświadczeń, jakie dadzą się w nim wykryć, gdy badamy, które z owych przeświadczeń są istotne, które zaś przypadkowe lub wtórne — patrzymy na zjawisko religijności z punktu widzenia fenomenologii religii. Gdy wreszcie pytamy wprost o istnienie rzeczywistości transcendentnej, gdy interesują nas już nie takie czy inne żywione przeświadczenia, lecz faktyczny stan rzeczy, który ma być ostateczną instancją potwierdzającą lub odrzucającą prawdziwość owych przeświadczeń — zajmujemy postawę metafizyka.[50] Te trzy aspekty są równie ważne. Wszystkie trzy składają się na pełną filozofię religii.

Filozofia religii, która programowo odcina się od metafizycznych przesłanek, skazuje się na zamknięcie w kręgu fenomenologii religii, dla której sprawa faktycznego istnienia — nieistnienia właściwego przedmiotu aktów przez nią badanych, nie gra zasadniczej roli. Problem faktycznej, metafizycznej prawdziwości religii nie może w ogóle zostać postawiony. Sąd o istnieniu przedmiotu, ku któremu intencjonalnie skierowują się akty religijne jest tutaj po prostu zawieszony; tym, co interesuje jest jedynie s e n s o w n o ś ć, nie: rzeczywistość odpowiadającego im przedmiotu — przy czym geneza samego sensu jest znów sprawą stosunkowo obojętną.

E. Fromm stoi na gruncie psychologii religii. Ale jego postępowanie nie jest wolne od tendencji metafizycznych. Zawiera metafizyczną, negatywną tezę. Fromm obywa się bez założenia istnie-

---

[50] Dla wyjaśnienia całości rozważań zestawmy schematycznie stosunek aspektu religijnego do metafizycznego, jaki zachodzi w interesujących nas porządkach.

	Aspekt religijny	Aspekt metafizyczny
Porządek przedmiotowy	Bóg domniemany w doświadczeniu religijnym (w szczególności Bóg jako Ty)	Bóg jako racja ostateczna świata
Porządek doświadczenia	Przeżycie religijne	Poznanie metafizyczne
Porządek naukowy	Filozofia religii	Metafizyka

nia rzeczywistości transcendentej. Nie jest jednak wobec niej obojętny. Usiłując wytłumaczyć zjawiska religijności wyłącznie poprzez analizę człowieka, jego losu i jego potrzeb, zdaje się sugerować, jakoby rzeczywistość transcendentna była mu nie tylko metodologicznie zbędna, ale jakoby nie istniała. Czy można by jednak nie brać jej pod uwagę — i to także w badaniach psychologicznych! — gdyby była? Pominięcie nie jest dowodem nieistnienia. Natomiast gdyby się okazało, że pominięte istnieje — pominięcie może stanowić ciężki błąd metodologiczny.

Jeśli prawdą jest, że nie da się wytłumaczyć świata bez człowieka, prawdą jest także, że nie da się wyjaśnić człowieka bez świata. Przez świat rozumiem tu całokształt rzeczywistości, przez człowieka — pełnię jego losu, całość *condition humaine*. Zjawisko religijności należy do istoty człowieka. Jego wytłumaczenie domaga się uwzględnienia i wszechstronnego zbadania wszystkich aspektów rzeczywistości. Także tych, do których dociera wyłącznie metafizyka.

Na pytania metafizyczne odpowiadać może tylko metafizyka. Przemycanie metafizycznych twierdzeń bez ich właściwego, metodologicznie poprawnego uzasadnienia, musi budzić nieufność rzutującą na całość proponowanych rozwiązań.

3. O MOŻLIWOŚCI DIALOGU DZISIAJ

Przejdźmy na zakończenie do sprawy mającej nie tylko teoretyczne, ale i praktyczne znaczenie, aczkolwiek to drugie spełnić się może tylko i wyłącznie pod warunkiem, że do końca zostanie doprowadzone pierwsze. Chodzi o dialog ludzi niewierzących z wierzącymi, który w naszych konkretnych warunkach jest głównie dialogiem marksistów z katolikami. W tej chwili zresztą jest to ciągle jeszcze bardziej postulat aniżeli stwierdzenie faktu. Sensowny dialog w gruncie rzeczy nie istnieje. Ograniczają go, a czasem wręcz uniemożliwiają różnorodne czynniki. Jednym z podstawowych są niewątpliwie głęboko sięgające nieporozumienia odnoszące się do samych przesłanek wyjściowych: przy pewnych założeniach teoretycznych, uznanych przez obie strony za oczywiste, teoretyczny dialog stać się może w najlepszym wypadku manifestacją dobrej woli, której owocem będzie praktycznie bezpłodne hasło wzajemnej nieinterwencji czy wręcz „niedotykania" się. Czy jednak nalepka oczywistości nie zakrywa w wielu przypadkach tylko myślowej wygody, a może nawet tchórzostwa przed konsekwencjami, które stanąć by mogły w sprzeczności z założe-

niami wyjściowymi — albo przynajmniej doprowadzić do ich modyfikacji? Ostateczna, bezwzględna oczywistość rzadko staje się naszym udziałem w choćby najbardziej bezinteresownym wysiłku na drodze do prawdy. Częściej zdarza się nam uznać za nią coś, co nam się tylko zdaje lub co wygodnie założyć z uwagi na cel, jaki zamierzamy za wszelką cenę osiągnąć. Spróbujmy podważyć pewne „oczywistości" towarzyszące określonym poglądom na istotę religii. A raczej: spróbujmy uwydatnić to, co w tym względzie zrobił już za nas Fromm.

Spójrzmy — dla przykładu — na dziedzinę moralności. Ludzie wierzący skłonni są uznać za oczywiste, że podstawowe nakazy mają sens i obowiązek tylko dlatego, że ich gwarantem jest ostatecznie Bóg (nakazujący, nagradzający i karzący). Motywacja etyczna jest w gruncie rzeczy motywacją religijną. Jeśli by tak nie było, zawsze groziłaby niebezpieczna możliwość odwrotu: żadne z poza-teistycznych i poza-religijnych uzasadnień nie może być w pełni absolutne, musi więc być relatywne, a wobec tego nie tylko zmienne ale i wymienne.

Przeciwnicy takiego stanowiska równie oczywiście wykazują, że tak się przecież dzieje: kryteria moralności zmieniały się, zmieniają i zapewne nadal będą się zmieniać zależnie od rozmaitych okoliczności. Ich zasadniczy zrąb może utrzymać się długo i zachować daleko idącą niezależność od zmian tych wszystkich czynników, które w języku marksistowskim określa się wspólnym mianem bazy — ale niezależność ta nigdy nie jest, w istocie swej, bezwzględna: różne ale ciągle dotychczasowe kombinacje czynników bazy pozwalały na utrzymanie się tego samego zrębu, a nawet go postulowały. Toteż, skoro możliwe jest uzasadnienie moralności bez odwoływania się do czynników nadprzyrodzonych, wolno uznać za oczywiste ich nieistnienie.

Zupełnie analogicznie przedstawia się argumentacja, gdy przenosi się ją na grunt metafizyczny. Stanowisku, wedle którego rzeczywistość, w której żyjemy i której szczególną „częścią" jesteśmy my sami, nie da się wytłumaczyć bez odwołania się do racji wobec niej transcendentnych, przeciwstawia się opinia głosząca samodzielność i samowystarczalność świata; w szczególności: świat jako całość da się wytłumaczyć w kategoriach materializmu, tak jak świat „rzeczywistości ludzkiej" można wyjaśnić poprzez dostatecznie dokładną analizę potrzeb człowieka.

Oto więc dwie uznane za oczywiste, lecz sprzeczne z sobą tezy:
1. Jest Bóg, a wobec tego niemożliwe jest pominięcie tego faktu przy próbach ostatecznego wytłumaczenia rzeczywistości;
2. Rzeczywistość da się wytłumaczyć całkowicie przy pomocy praw

rządzących materią i jej epifenomenami (takimi jak świadomość i „rzeczywistość ludzka") — ergo: Boga nie ma.

A teraz przypomnijmy tylko: już św. Tomasz z Akwinu wykazał, że zdanie: „Bóg istnieje" nie jest dla nas samo przez się oczywiste. Ponieważ nie znamy istoty Boga (*quid est*), stwierdzenie jego istnienia domaga się dowodu, który musi wyjść z analizy tego, co nam bliższe i bardziej znane.[51] Licząc się zaś z nieustannym rozwojem świadomości ludzkiej musimy się zgodzić i na to, że teza o istnieniu Boga winna być nieustannie uzasadniana i udowadniana na nowo. W praktyce: mogą i muszą toczyć się wokół niej nieustanne spory. Dodajmy, że w toku ich prowadzenia rację nader często będą mieli nie teiści lecz właśnie ateiści, gdy mianowicie zdarzy się, że żywiona przez większość „teistów" idea Boga pozostała niejako w tyle, że trzeba ją odrzucić, by móc zobaczyć więcej. Czysty ateizm zadowala się oczywiście destrukcją — „więcej" należy już do następnego etapu rozwoju świadomości teistycznej.[52] Teologia negatywna, zdolna odpowiednio wyzyskać argumenty ateistyczne, jest tutaj nieodzownym środkiem postępu.

Drugiej tezie, a ściślej: jej drugiemu członowi, musimy odmówić oczywistości na zasadzie *non sequitur*. Gdyby nawet świat dał się absolutnie wytłumaczyć w kategoriach materializmu, jeszcze nie wynikałoby z tego nieistnienie Boga. W sposób całkowicie uzasadniony wolno by tylko powiedzieć, że teza (czy hipoteza) głosząca jego istnienie jest po prostu zbędna. Ale wtedy odwołujemy się do ekonomii myślenia, nie do faktycznego stanu rzeczy. Stajemy na gruncie nawet nie koherencyjnego czy pragmatycznego, lecz jakiegoś „teoretyczno-ekonomistycznego" kryterium prawdy. Ograniczywszy się do niego nie będziemy w stanie dociec jak faktycznie („naprawdę") j e s t w rzeczywistości. Gdybyśmy nawet przeniknęli absolutnie wszystkie tajemnice danego nam świata, ta jedna pozostanie do końca: Jest czy Go nie ma? Kto wie, może to właśnie pytanie jest Jego najwyższym imieniem? Jak długo ono stoi przed nami, tak długo sami znajdujemy się nadal w obli-

---

[51] „Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est: quia praedicatum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota: sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus. *Summa theologiae* 5, 2, 1 c.

[52] Takie ujęcie sprawy nie oznacza teistycznego relatywizmu: nie zmienia się Bóg, lecz nasze o nim idee. Do nich właśnie, a nie do Niepoznawalnego, winniśmy odnosić ateistyczną krytykę. Teologia negatywna stanowi dla teisty bezpieczną ochronę przed zbytnią ufnością w stosunku do osiągniętych wyników poznawczych, ale i ona może zesztywnieć i sprzeniewierzyć się samej sobie, stając się bezpłodnym negatywizmem, usprawiedliwiającym rezygnację z dalszego postępu.

czu tajemnicy. Możemy się jej pozbyć tylko i wyłącznie poprzez odwołanie się do metafizycznych racji, stwierdzających wprost egzystencjalne tak czy nie. Wszelkie inne zabiegi nad usunięciem tego pytania omijają trudność nie rozwiązując jej. Ona sama jest tak głęboka jak rzeczywistość. Pytanie metafizyczne można usunąć jedynie poprzez wykazanie, że jest ono metafizycznie nieuzasadnione.[53] A rozwiązać je można tylko poprzez udzielenie metafizycznej odpowiedzi.

Wyzbądźmy się więc wreszcie przekonania, że w sprawach związanych z ostatecznymi uzasadnieniami rzeczywistości możemy sobie pozwolić na odwoływanie się do „oczywistości". Cóż więc pozostaje? Nieustanne precyzowanie metafizycznych pytań, podejmowanie na nowo różnorodnych, możliwych odpowiedzi, badanie ich konsekwencji — i stawianie pytań nowych. I pozostają fakty. Wśród nich: fakt religii i fakt religijnego przeżycia. Zdobądźmy się na wspólną płaszczyznę szeroko pojętego empiryzmu. Zacznijmy liczyć się z faktami.

Marks i Engels byli współtwórcami teorii religii, która została wypracowana przez nich nie tylko w wyniku zastosowania określonych dyrektyw metodologicznych, ale także w oparciu o fakty jakich dostarczało ówczesne religioznawstwo. Trudno się spodziewać, by z punktu widzenia marksizmu można było mówić o rewizji zasadniczych założeń metodologicznych. Ale nic nie stoi na przeszkodzie, by podjąć trud dokładnego wyjaśnienia, czy założenia te w jednakowym stopniu dotyczą wszystkich możliwych aspektów religii i czy oprócz tych, które zostały uznane za zasadnicze (jak np. społeczna funkcja religii) nie istnieją i takie, które twórców marksizmu interesowały mniej lub nie interesowały wcale, a które także domagałyby się odpowiedniej interpretacji. Tak się stało, że rozkwit religioznawstwa, a zwłaszcza psychologii i filozofii religii zaczął się dopiero z początkiem XX wieku. Badania R. Otto, W. Jamesa, H. Bergsona, M. Schelera, nie mówiąc już o M. Eliade, C. G. Jungu, E. Frommie i innych, wzbogaciły nas nie tylko o nowe teorie, ale pozwoliły ujawnić nowe fakty, a na podstawie ich analizy wyodrębnić pewne cechy istotne, na które przedtem w ogóle nie zwracano uwagi. Poza tym, same religie, niejako od wewnątrz, podjęły wysiłek nowego samookreślenia, idącego nieraz tak daleko, że wolno mówić o bardzo zasadniczych zmianach jeśli nie ich podstawowych treści, to w każdym razie ich naczelnych tendencji.

---

[53] Może się to także dokonać przez wykazanie bezsensowności samej metafizyki. Ale przy założeniu, że chodzi nam o ostateczne wytłumaczenie rzeczywistości, nie możemy się *de facto* bez niej obejść — najwyżej odrzucimy jej nazwę.

Obiektywny obserwator dostrzeże, że — mówiąc językiem Fromma — większość wielkich religii świata, w tym także chrześcijaństwo, wykazuje wyraźny ruch odchodzenia od momentów autorytatywnych, a wydobywania i afirmowania treści humanistycznych. W parze z tym postępuje proces zanikania wielu społecznie negatywnych reperkusji religii, o których z taką odrazą mówili Marks i Engels. Religia zdaje się sama oczyszczać swą istotę, rezygnując stopniowo ze wszystkiego, w czym może być zastąpiona przez naukę, prawodawstwo, świeckie instytucje społeczne itp. Dzięki temu objawia się jej nowe oblicze, czystsze, głębsze, a równocześnie szersze, bo częściowo przynajmniej wspólne mnogości postaw i przekonań, skądinąd nie uznawanych za religijne. Toteż wolno chyba przypuścić, że religijność jako f a k t przedstawia się inaczej, może radykalnie inaczej aniżeli sto lat temu.[54] Jeśli zaś jedną z najważniejszych dyrektyw ogólno-metodologicznych jest postulat modyfikacji, a nawet zmiany teorii, gdy domagają się tego fakty, wolno żądać tego także w obliczu faktu religijności.

Jedną z najciekawszych propozycji E. Fromma jest rozszerzenie zakresu pojęcia religijności. Ma to niezwykłe znaczenie praktyczne, umożliwia rozszerzenie płaszczyzny dialogu, pozwala zlikwidować wiele subiektywnych resentymentów wywoływanych przez takie określenia jak „wierzący" — „niewierzący", „teista" — „ateusz". Ateista nie musi być z góry posądzony o ślepotę na najwyższe wartości — jak teista nie powinien spotykać się z drwiącym zarzutem hołdowania treściom, należącym do najprymitywniejszego stadium rozwoju umysłowego ludzkości.[55] Są wspólne sprawy i wspólne wartości, które muszą stać się przedmiotem troski wszystkich uczciwych ludzi. One powinny stać się punktem wyjścia dyskusji. Dyskusji i dialogu — nie walki. Walka, także światopoglądowa, zakłada w ostatecznym rachunku konieczność zniszczenia jednej ze stron. Dialog wymaga ich istnienia do końca, postuluje bowiem w s p ó l n e docieranie do czegoś, co jednej i drugiej stronie leży na sercu i dla czego — w obliczu prawdy — gotowe są zrezygnować z żywionych uprzednio opinii. Prawda leży na końcu drogi, której kres ginie w nieskończoności. Każdy nowy

---

[54] Przez f a k t w kontekście tej wypowiedzi nie rozumiemy tu tego tylko, co bezpośrednio dane. Przy dzisiejszym stanie wiedzy takie ograniczenie byłoby śmieszne. Fakt coraz częściej ujawnia się nam poprzez teorię, w ramach całego systemu interpretacji, bez którego w ogóle nie mielibyśmy z nim do czynienia.

[55] „Religia powstała w czasach pierwotnej dzikości ... Wyznawanie religii w XX wieku to atawizm. Religia jest przeżytkiem całej minionej epoki ..." — czytamy w *O wartościach życia i kultury* W. P. Tugarinowa (Warszawa 1964), książce opublikowanej przez to samo wydawnictwo, w którym ukazał się Fromm.

etap oznacza bolesne przezwyciężanie poprzedniego, oznacza odchodzenie od tego, co kiedyś mogło być uważane za cenne i drogie. Wspólny trud, dokonywany w sytuacji dialogu i przyjaźni, może nie tylko przyśpieszyć krok, ale i złagodzić wstrząs odwrócenia się i odejścia. Spraw dających się dostrzec wspólnie jest wiele. Na samo sprecyzowanie programu trzeba by ogromnie dużo wysiłku i czasu. Nie to wydaje się zresztą najważniejsze. Chodzi o to by zacząć.

Dążenie do prawdy jest wartością i jest — mówiąc językiem Arystotelesa — dzielnością. A „doskonałą formą przyjaźni jest przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi i podobnymi do siebie w dzielności etycznej".[56] Kładę nacisk na przyjaźń, gdyż do prawdziwego dialogu powołani są przede wszystkim ludzie — nie instytucje. Jeśli dialog odbywać się będzie nie z zewnętrznego nakazu i nie dla jakiejkolwiek kariery, lecz z racji wspólnej troski o wspólne dobro, z góry rokować mu można pomyślne rezultaty. A te, jak powiedzieliśmy, mogą okazać się cenne nie tylko z teoretycznego, ale i praktycznego punktu widzenia.

Przytoczmy raz jeszcze słowa Fromma:

„Chociaż człowiek nie jest w stanie wydawać ważnych sądów o wartości pozytywnej, o Bogu, to jednak może wypowiadać takie sądy o wartości negatywnej, o bożkach. Czyż nie nadszedł czas, by zaprzestać sporów na temat Boga, natomiast zjednoczyć się w demaskowaniu współczesnych form bałwochwalstwa? Nie Baal i Asztarte, lecz deifikacja państwa, deifikacja maszyny i powodzenia stanowią dziś groźbę dla najcenniejszych dóbr duchowych człowieka. Bez względu na to, czy jesteśmy ludźmi wierzącymi czy nie, czy wierzymy w konieczność nowej religii, w religię braku religii czy w kontynuację tradycji judeo-chrześcijańskiej, o tyle o ile troszczymy się o istotę, a nie o skorupę, o doświadczenie, a nie o słowa, o człowieka, a nie o kościoły, możemy zjednoczyć się w zdecydowanej negacji bałwochwalstwa i być może znaleźć w tej negacji więcej wspólnej wiary niż w jakichkolwiek pozytywnych stwierdzeniach na temat Boga. A z pewnością znajdziemy w niej więcej pokory i braterskiej miłości".[57]

Władysław Stróżewski

---

56 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VIII, 1156 b, 7, Cyt. wg tłumaczenia D. Gromskiej.

57 Erich Fromm, op. cit., s. 204

WŁADYSŁAW JACHER

OSOBOWOŚĆ, SEKSUALIZM, INTEGRACJA

DROGI DOJRZAŁEGO CZŁOWIECZEŃSTWA

Stwierdzenie, że punktem węzłowym wszystkiego na świecie jest człowiek, może się komuś wydać truizmem. A jednak praktyczne konsekwencje tej tezy uwidaczniają się coraz pełniej dopiero w czasach dzisiejszych. Dzieje się tak m. in. dlatego, że współczesny człowiek stoi obecnie przed mnóstwem trudnych do rozwiązania pytań i problemów wynikających ze struktury obecnego świata i warunków dzisiejszego życia. W tej sytuacji wszelkie próby dążące do rozwiązywania aktualnych problemów ludzkich poprzez uwypuklanie całego bogactwa pomijanych dawniej wartości tkwiących w człowieku są równocześnie drogami spełniania się dojrzałego człowieczeństwa. Jednakże właśnie na tych drogach okazuje się coraz wyraźniej, że dawne wzory i schematy umysłowe odnośnie rozumienia człowieka stały się nieadekwatne. A jeśli tak, to nie trzeba się dziwić, że rośnie dzisiaj potrzeba dokonania przewrotu odziedziczonych idei, przedstawień i pojęć, a nawet rewizji tradycyjnych hierarchii wartości. Nie ulega wątpliwości, że człowiek staje z lękiem wobec takiego „przewrotu idei", jednakże rozumie on, że musi się nań zdecydować jeśli chce swego pełnego rozwoju, jeśli ma być naprawdę punktem węzłowym wszystkiego na świecie. I dlatego dzisiaj podstawowym problemem jest kwestia człowieka, którą on sobie i o sobie stawia.

Chodzi po prostu o to, by w dobie przemian i rewolucji kulturowej wywołanej inteligencją człowieka, mógł on nie tylko zachować swe człowieczeństwo, ale je w pełni rozwinąć i to na miarą nowego człowieka swoich czasów. W tym wyrażeniu „nowy człowiek swoich czasów" nie ma nic ze sloganu. Jest tylko pragnienie przypomnienia, że 1° „Człowiek nie jest abstrakcyjną istotą umieszczoną poza światem. Człowiek — to właśnie świat człowieka". Stwierdził to już Marks w 1844 roku. A jest to oczywistość, której każdy może doświadczyć. Któż bowiem nie doświadczył jak bardzo jesteśmy uwikłani w to, co dzieje się na zewnątrz nas w ludzkim świecie, a z drugiej strony, jak ten świat staje się ludzkim i nas wypełnia dlatego, że jesteśmy w nim uwikłani? 2° Człowiek przekształca świat, ale równocześnie jest przez świat przekształcany, co znowu przypomina Sobór Watykański II w *Konstytucji o Kościele w świe-*

cie współczesnym. W tym zdaniu, będącym parafrazą 4 numeru Konstytucji gdzie omówiono sytuację człowieka w świecie dzisiejszym, nikt nie kwestionował pierwszego członu: „człowiek przekształca świat"..., praktycznie jednak zapominano o drugim członie zdania, a to prowadziło do abstrakcyjnego podejścia do człowieka. Tymczasem dzisiaj coraz bardziej wiadomo, że istnieje ścisła korelacja między przemianami w świecie a przemianami w człowieku. I właśnie na tej drodze dokonuje się powszechna realizacja człowieczeństwa wyrażająca się między innym przez coraz pełniejsze uznanie człowieka przez człowieka.

Przemiany dokonujące się w świecie są, a przynajmniej powinny być, widocznym znakiem afirmacji człowieczeństwa, a idąc dalej — drogą prowadzącą do pełnego człowieczeństwa. Pełne człowieczeństwo dziś jest wynikiem wzbogacenia i poszerzenia stosunków społecznych między ludźmi, to zaś prowadzi do odrzucenia takiego personalizmu, który by opierał się jedynie na wąskim kręgu kontaktów ludzkich zamykających się tylko w sferze idei i pojęć oderwanych od konkretnego ludzkiego świata. Dążenie do pełnego człowieczeństwa, to mówiąc najogólniej tendencja do tego, aby się stać i być uznanym za osobę. Dążność do tego, aby być osobą w znaczeniu „wyrazić swoją osobowość", ujawnia się między innymi w tym, że człowiek stara się wyraźnie określić swoją pozycję w całokształcie przemian społecznych. Wyrazić swoją osobowość można tylko wtedy, kiedy człowiek będzie się starał tak pracować i walczyć, aby się nie zagubić w anonimowości tłumu, kiedy będzie dążył do tego, aby s i e b i e zorganizować w całość nawyków, postaw i innych cech charakterystycznych dla s i e b i e.

Człowiek, który chce być naprawdę osobą, mieć własną osobowość, musi jednak ciągle pamiętać, że próżno byłoby szukać osoby poza i ponad licznymi, tworzącymi ją stosunkami, wśród których tworzy się i dojrzewa osobowość. Musi mieć ciągle świadomość, że właśnie w świecie ludzkich kontaktów a nie gdzie indziej jednostka staje się osobą, stąd też w rzeczywistości nie można przeciwstawić procesów socjalizacji [1] i personalizacji [2]. Oba te procesy są równoległe i równie ważne na drodze dojrzałego człowieczeństwa. Jeśli tak, to należy teraz zapytać, jak konkretnie kształtuje się, tworzy osobowość człowieka.

---

1 Przez proces socjalizacji należy rozumieć w tym artykule przekazywanie postaw, nawyków, sprawności i społecznych wzorców na płaszczyźnie kontaktów z drugimi.

2 Personalizacja to proces stawania się osobowością poprzez uczestnictwo w świecie stosunków (kontaktów) ludzkich, gdzie jednostka czerpiąc różne wartości i spełniając różne funkcje stara się określać własną pozycję jako odrębną osobowość.

ROLE SPOŁECZNE A OSOBOWOŚĆ

Dawniej — mam na myśli czasy przed ekspansją urbanizacji — osobowość człowieka mówiąc skrótowo tworzyła się przez przypisywanie mu roli tzn. przez identyfikację roli i osobowości. Wówczas każdy miał swoje określone miejsce w społeczeństwie, które wynikało z jego roli, jaką miał do wypełnienia. Wtedy było wiadomo, że krawiec ma do „odegrania" swoją rolę, piekarz swoją, a proboszcz swoją itd. Wówczas też spełniane role określały typ charakteru człowieka. I tak żołnierz był dzielny, przekupka kłótliwa, a mnich pobożny... Wtedy też wystarczyło przyjąć swoją rolę, aby być kimś, czyli aby się stać w oczach innych osobowością, aby mieć w stosunku do ogółu swoją osobowość. Ten sposób personalizacji — czyli stawania się osobowością — był może wygodny w świecie mało rozwiniętych społeczności, ale poddawał też człowieka w ogromnej mierze presji społecznej. Kto nie chciał spełniać swojej roli, zostawał najczęściej odrzucany przez społeczność. Echa tego można spotkać jeszcze dziś w społeczności wiejskiej lub małomiasteczkowej. W tej sytuacji trudno mówić o wolności, bowiem taka personalizacja stawała się niewolą. Obecnie personalizacja dokonywana wg takiego wzoru staje się anachronizmem.

Współczesny człowiek nie lubi zwykle i nie chce „grać roli", której sam nie wybrał i nie tworzył, nie lubi też rytuałów, które by go w imię narzuconej roli czyniły czymś w rodzaju manekina. Ten ciężar roli daje się szczególnie odczuć w bardziej zamkniętych środowiskach i grupach społecznych, gdzie jednostka nierzadko czuje się więźniem swej roli.

Jeśli dzisiaj bardziej niż dawniej uświadamiamy sobie godność osoby, to wynika z tego wniosek, że należy uznać za szkodliwą z punktu widzenia personalizmu wszelką tendencję do kształtowania człowieka na wzór narzuconej z góry roli, choćby to była nawet tzw. społecznie uprzywilejowana rola. I stąd odmowa przyjęcia z góry narzuconej roli wydaje się obecnie zwyczajnym odruchem obrony ludzkiej wolności. Odruch ten jest zresztą jak najbardziej zgodny z rzeczywistością współczesnego ludzkiego świata. Współczesny ludzki świat wypełnia wielość i różnorodność stosunków. Osobowość człowieka tkwi jakby w sieci tych zróżnicowanych stosunków, stąd każdy musi kolejno, a czasem równocześnie wypełniać wiele ról i to niezależnie od swojej pozycji społecznej i hierarchii w układzie społecznym. Nawet osobistości o zdawałoby się wykrystalizowanej roli społecznej, o wyraźnej pozycji w prestiżu społecznym, muszą przyjmować i wypełniać różne role. I tak np. minister czy generał są także m. in. obywatelami, konsumentami, turystami, a przede wszystkim ludźmi-obywatelami jak wszyscy inni i dlatego z racji

swego stanowiska nie mogą przekraczać ogólnie uznanych i przyjętych norm postępowania i zachowania.

Rola obecnie obejmuje samą tylko treść określonej funkcji, której granic człowiek nie powinien bezprawnie przekraczać. Łączy się ona w danej osobie z wielu innymi rolami. Ta różnorodność wprowadza o wiele większe bogactwo ludzkie i przeciwstawia się schematyzmowi dawnych ról utożsamianych z osobowością. Nie da się już we współczesnym świecie utożsamiać osoby z rolą.

INTEGRACJA A OSOBOWOŚĆ

Z drugiej jednak strony dzisiejszy człowiek, zaplątany w sieci wielorakich stosunków społecznych i różnorakich ról, staje wobec trudnego pytania: Czy ta wielość ról, jaka go otacza i narzuca się mu nie doprowadzi wreszcie do rozbicia jedności jego osoby? Czy nie spowoduje rozprzężenia bliskiego jakiemuś stanowi klinicznemu? Czy nie zginie wówczas jednolity obraz człowieka, określonego jednoznaczną rolą społeczną i zcalonego jakby klamrą ściśle wyznaczonymi i spełnianymi funkcjami.

Oto niektóre pytania i trudności. A nie są one fikcyjne. Świadczą o tym same nauki o człowieku, które dziś już dostatecznie pokawałkowały jego obraz według mnogości punktów widzenia. Brak jednoczącego obrazu człowieka, rozbicie jego osobowości przez nauki o człowieku wywołuje coraz żywsze pragnienie integracji jego osobowości, a mówiąc ogólnie obrazu i wizji człowieka w nauce i w życiu. Zagadnienie integracji wiąże się tu ściśle z personalizacją, z procesem tworzenia się osobowości.

Jeśli najogólniej przez integrację pojmiemy te wszystkie fakty i zdarzenia w nas i poza nami oraz idee i cele, które prowadzą do pewnej dynamicznej stabilności i zwartości zarówno osoby jak i określonej struktury społecznej, to stanie się zrozumiałym, że „stawanie się osobowością" — proces personalizacji — nie da się pomyśleć bez integracji. Zadanie integracji będzie polegało na dążeniu do zcalenia mnogości ról w jedności osoby. Zagadnienie sprowadza się ostatecznie do tego, aby wypełnić należycie funkcje licznych ról, a przy tym uszanować specyficzność każdego zadania i połączyć w końcu wszystko w jednolitej, zintegrowanej osobowości. Być sobą spełniając mnóstwo ról wynikających z wielorakich stosunków społecznych, nie ulec jakiejś narzuconej, przemożnej roli w sensie zamknięcia się w jej schemacie, oto droga nowego podejścia i sposób pełniejszego spojrzenia na problem dojrzałego człowieczeństwa.

Dzisiaj praktycznie coraz wyraźniej upowszechnia się świadomość, że aby być sobą, aby mieć własną osobowość, istnieć jako osoba, trzeba być jako taka uznanym przez innych. Trzeba być

poszukiwanym, dostrzeganym, upragnionym, kochanym. Zatem praktycznie, czyli w ujęciu empirycznym, źródła swej osobowości trzeba szukać w określonym stosunku do drugiego człowieka. To stwierdzenie pozwala szerzej i lepiej zrozumieć nowe znaczenie jakie w procesie personalizacji przypisuje się dziś seksualizmowi, który obecnie w nowej sytuacji społecznej świata zajmuje tak wiele miejsca.

SEKSUALIZM A INTEGRACJA

W społecznościach tradycyjnych typu wspólnot (*Gemeinschaft*) — używając terminologii Tönniesa — seksualizm uważano w pewnym sensie za źródło wszelkiego zła. Bywało, że zwolennicy personalizmu upatrywali w nim główną przyczynę rozkładu, — dezyntegracji — osobowości. Bądźmy sprawiedliwi, pojmowano wtedy seksualizm raczej tylko w samej warstwie popędu, obecnie zaś rozumienie tego słowa pogłębiło się. Dziś przez seksualizm rozumie się życie dwóch płci w ujęciu pełnym, ludzkim, więc nie tylko w samej warstwie popędu, ale uczucia, serca, czyli tego co się nazywa w życiu płci — miłością. W tym też sensie używane jest słowo seksualizm w artykule. Ale wracajmy do tematu zagadnienia.

Otóż jest faktem, że seksualizm dziś zajmuje dużo miejsca zwłaszcza w kulturze miejskiej. Czy oznacza to, że ma być traktowany tylko jako wynik przerafinowania i upadku moralnego cywilizacji technicznej? Kino, powieść, sztuka, piosenka są nasycone seksualizmem. Czy jednak świadczy to o rozbiciu osobowości przez instynkty i namiętności, czy jest, jak chcą niektórzy moraliści, wynikiem anonimowości masowej kultury i zaniku tradycyjnych norm moralności? Wydaje się, że wyżej wymienione sądy i im podobne są nieprzekonywujące. Można by bowiem postawić tezę odwrotną że człowiek współczesny (a może tak było zawsze?) szuka w seksualizmie drogi aby istnieć jako osoba, czyli że seksualizm jest drogą wyrażania jego osobowości. Inna rzecz, że może rzadko dochodzi do tego celu.

Jednak w sytuacji, kiedy pod wpływem urbanizacji i zmian społecznych w rodzinie na pierwszy plan wysuwa się nie tyle — jak dotąd — element rodzicielski, ile moment miłości, seksualizm przybiera zupełnie nowe funkcje. Staje się on wyrazem, mową miłości, sposobem uznania drugiego człowieka. Tu można by usłyszeć zarzut, że tak powinno być, ale czy tak jest? Czy często seksualizm nie jest tylko poniżeniem drugiego człowieka? Nie będziemy przeczyć, że tak może być, że tak jest zawsze wtedy, gdy traktuje się seksualizm płytko i bez szacunku, ale czy to ma znaczyć, że seksualizm musi być tylko grzechem, tylko drogą rozkładu osobowości? Chyba czas

już spojrzeć inaczej, tzn. pełniej i prawdziwiej na to zjawisko. Jakże jednak głęboko tkwi dotąd jeszcze przekonanie o seksualizmie jako tylko złu! Przekonanie to pozostaje w związku z dawną sytuacją społeczną małżeństwa, narzucanego często przez zasady rodzinne i społeczne, bez uwzględniania uczuć partnerów. W tych warunkach miłość, której brakło w małżeństwie, łączyła się zwykle z grzechem cudzołóstwa. Oczywiście nikt nie kwestionuje, że i wtedy zdarzały się małżeństwa z miłości.

Dzisiaj nastąpiła rewaloryzacja miłości małżeńskiej i seksualizmu przez wyzwolenie ich ze zbytniej presji społecznej wspólnoty, przez wolność wyboru partnera w szerokim świecie kontaktów międzyludzkich. Pomnożenie kontaktów między ludźmi stwarza szerokie możliwości do bardziej wolnego swobodnego wyboru miłości. Ale to wszystko razem wzięte jeszcze nie tłumaczy specyficznego dzisiaj pojęcia miłości. Dla jej pełnego obrazu trzeba sobie uzmysłowić pewne ważne zjawisko współczesnego życia społecznego, które sprawia że miłość ludzka — seksualizm dobrze rozumiany — staje się obecnie wartością szczególnie poszukiwaną.

Oto w wyniku uprzemysłowienia, rozwoju miast itd. stosunki ludzkie coraz częściej kształtują się na platformie zawodu, pracy i funkcji, gdzie dominuje pierwiastek bezosobowy, rzeczowy. Nic dziwnego, że naturalną reakcją na ten stan rzeczy jest poszukiwanie przez współczesnego człowieka więzi bardziej osobowych, opartych na przyjaźni, sympatii i miłości. A uprzywilejowane znaczenie ma tu najpowszechniej personalizujący i integrujący związek ludzki, jaki ma miejsce w miłości mężczyzny i kobiety. Jesteśmy tu świadkami pewnego paradoksu. Bo z jednej strony współczesna kultura masowa, kultura zestandaryzowana i techniczna zdaje się deprecjonować i nawet wulgaryzować to wszystko co kiedyś było tajemniczym tabu w miłości mężczyzny i kobiety, a z drugiej strony w nowych warunkach społecznych bynajmniej nie ginie popyt na romantyczną, wielką i bardzo intymną miłość dwojga ludzi. Dzieje się tak dlatego, że człowiek dzisiejszy widzi i czuje coraz lepiej, iż w stosunkach funkcjonalnych wynikających z pracy zawodowej nikt właściwie nie jest niezastąpionym. Do wykonywania danej funkcji zawsze można znaleźć innego, następnego człowieka; nawet geniusza można zastąpić i tu tkwi przyczyna całej gamy ludzkich złudzeń o własnej konieczności w łańcuchu funkcji.

Inaczej jest w miłości. Naprawdę niezastąpionym jest się tylko dla tej czy tego, przez kogo jest się rzeczywiście kochanym. Tam więc ma się jedynie poczucie swej osobowości, gdzie się jest uznanym i kochanym dla siebie samego, za to, czym się jest, a nie tylko za to co się robi; tylko tam istnieje człowiek dla kogoś. I tak ogołacając się z maski i stroju „ról" i funkcji ludzie tacy jacy są dążą do

prawdziwie integrującego spotkania i chcą odnaleźć siebie w miłości. Na tej płaszczyźnie i w takim kontekście społecznym trzeba rozumieć i spojrzeć na seksualizm.

Jednakże nie wolno wpadać w drugą skrajność, w przesadę. Uznając działanie integrujące seksualizmu nie zapominajmy, że on sam jeszcze nie wystarcza. Proces „stawania się człowiekiem" — osobowością — wymaga zawsze, by miłość umieć oddzielać od iluzji, od tzw. „kłamstwa serca", tzn. by objąć wszystko w człowieku, by wszystko chcieć przyjąć. A da się to zrobić wtedy, gdy człowiek w miłości będzie traktował drugiego człowieka nie jako rzecz, jako przedmiot, ale jako osobę, jako kogoś, komu się daje i od kogo się otrzymuje miłość za darmo. To wymaga dojrzałości, wyrobienia, które człowiek nabywa kolejno w różnych środowiskach społecznych gdzie żyje, rozwija się i pracuje.

Ostatecznie wszystko można kupić, można kupić i człowieka jako przedmiot użycia; tak się dzieje w brutalnym, czysto sensualistycznym seksualizmie. Ale rzeczywistej miłości, która jest treścią właściwie pojmowanego seksualizmu, kupić nie można. Ją można otrzymać tylko darmo. W życiu społecznym istnieje ciągła wymiana, krążenie wartości i poza prawdziwą miłością nie ma w nim niczego za darmo.

Życie społeczne żąda ciągle uzewnętrznienia, a miłość wymaga intymności. Stąd istnieje pewne napięcie między wymaganiami życia społecznego a miłością ludzką. Więc cóż dziwnego, że zakochani są mimo wszystko sami na świecie. Są sami, bo pozostawiono im wolność wyboru miłości, przyjaźni, grup, których społeczność może nie akceptować. Są sami, bo w miłości istnieją inne kryteria kontaktów międzyludzkich; są wreszcie sami, bo kiedy przyjdą okresy rozczarowań i wahań, to każda para ludzka, każdy dom musi je rozwiązać ostatecznie w własnym zakresie.

W tych warunkach miłość ludzka we wszelkich poziomach i przejawach wymaga obecnie o wiele więcej dojrzałości i bezinteresowności niż dawniej. Stąd miłość w dzisiejszych warunkach jest na pewno o wiele bardziej podstawowym czynnikiem personalizacji i integracji człowieka. A jeśli taką nie chce być, nie wytrzymuje próby życia, szybko ulega zagładzie, lecz wtedy jest to znak, że była to miłość iluzoryczna, niedojrzała, albo wręcz wypływającą z fałszywych motywacji.

Można zatem bez przesady powiedzieć, że dzisiaj trudniej ludziom kochać niż kiedyś (chociaż zewnętrznie wydaje się inaczej); jeśli zaś naprawdę się kochają, to są w pełni godni szacunku, gdyż świadczy to o ich dojrzałej osobowości.

Władysław Jacher

OJCIEC MAKSYMILIAN KOLBE

APOLOGIA PEWNEJ KLĘSKI

W tym co powiem muszę przywłaszczyć sobie wątpliwy, ale nieunikniony przywilej stawiania pytań i pozostawiania pytań bez odpowiedzi. Opisywać życie i śmierć ojca Kolbe znaczy bowiem opisywać przezwyciężenie Oświęcimia.

To jednak jest czymś tak wielkim i tak potwornym zarazem, że trudno nawet wykrztusić pierwsze słowo. Ale musimy postawić to pytanie: pewnemu życiu, pewnej instytucji, pewnemu zdarzeniu.

W roku 1894, w Zduńskiej Woli koło Łodzi, przyszedł na świat w rodzinie ubogiego tkacza Rajmund Kolbe (później ojciec Maksymilian). Dalsze dane są skąpe. W trzynastym roku życia rozpoczęcie niższego seminarium franciszkanów we Lwowie, w trzy lata później — wstąpienie do ich zakonu. Potem jeszcze studia teologii i filozofii w Rzymie i uzyskanie obu dyplomów. Po powrocie do Polski, ojciec Kolbe założył franciszkańską osadę klasztorną w Niepokalanowie koło Warszawy, która szybko zyskała rozgłos jako ośrodek religijny i wydawniczy. Wydawał tam pismo „Rycerz Niepokalanej", którego ton irytował intelektualistów, ale zachwycał pobożny lud. Rok 1930 był punktem zwrotnym. Ojciec Kolbe złożył prośbę o zezwolenie na wyjazd do Japonii. Sześć lat ciężkiej, owocnej pracy w Nagasaki to był czas nauki. Wyrastania z partykularnego światka i wrastania w nowe, uniwersalne horyzonty zadania misyjnego. (Ostatni czyn Ojca Kolbe miał właśnie przypieczętować ową świadomość szerokiej uniwersalności chrześcijaństwa). Praktyczna mądrość, połączona ze skromnością ułatwiały mu w Japonii tak jak wszędzie stosunki z ludźmi. W r. 1936 powrócił do kraju i został gwardianem Niepokalanowa.

W dniach 12—13 lutego 1967 przedstawiciele katolickich studentów z NRF i z NRD zebrali się w Berlinie, na akademii poświęconej tematyce polskiego Millenium a szczególnie refleksji o ojcu Kolbe. Jeden z przedstawicieli młodej generacji uniwersyteckiej NRD wygłosił pierwszy referat, którego tekst podajemy w dosłownym przekładzie.

Od razu na początku wojny, jeszcze we wrześniu 1939, Ojciec Kolbe został wraz z innymi ojcami internowany w obozie w Lamsdorf, a potem w Amtitz, później jednak zwolniono go. W lutym 1941 został aresztowany znowu, tym razem sam, i osadzony w warszawskim więzieniu na Pawiaku. Stąd nie było już powrotu. W międzyczasie bowiem rozpoczęła się „Akcja unieszkodliwiania polskiej inteligencji". 2 października 1940 r. Hitler nakazał surowo gubernatorowi generalnemu H. Frankowi „bezwarunkowe przestrzeganie tego, by nie śmieli już istnieć polscy panowie". Jeśli zaś gdzieś się jeszcze znajdują — „mają zostać, choć to brzmi twardo, zlikwidowani". (M. Broszat, *200 Jahre deutsche Polenpolitik*).

W maju 1941 r. ojciec Kolbe został odesłany do Oświęcimia. Praca, którą miał wykonywać, była — według kryteriów obozu — względnie lekka: transport zwłok z izby chorych do krematorium. Jego stan fizyczny dawał duże nadzieje na przeżycie. Ale pod koniec lipca 1941 r. ojciec Kolbe zdecydował się na pójście, w miejsce innego więźnia, do „bunkra głodu." Umarł w nim w dwa tygodnie potem.

Dokonaliśmy więc przeglądu pewnego życia. Cóż jednak mamy w rękach prócz dalszych pytań? Czyż nie musimy zacząć znowu od początku?

Kim był Kolbe? Kim był człowiek w kapturze, z długą brodą, i ten bez brody, w więziennym pasiaku? Na nielicznych fotografiach surowa, chociaż pogodna rozwaga zdrowej, chłopskiej natury. Ale co jeszcze mówią te oczy, spoza szkieł okularów w drucianych oprawkach? Co mówiła szeroka twarz zakonnika, a co wychudłe rysy więźnia? Kim był człowiek, tak bardzo nieskłonny do odzierania ducha z rozsądku, przezorny pragmatyk i wielbiciel techniki, a jeszcze misjonarz, organizator klasztorny, szaleniec boży? Kimże był wreszcie, a kim nie był?

Nie było w nim chyba nic z człowieka, którego mógł opętać amok, nic z fascynacji śmiercią, tęsknoty by jak najprędzej otrząsnąć pył świata ze stóp.

Jeden z naocznych świadków, pracownik kancelarii bloku 14a, taką podaje relację: „Ojciec Kolbe nie sprawiał wrażenia jakiegoś mistyka, któremu życie i świat byłyby obce. Był człowiekiem takim jak my, i odznaczał się tylko wielką wiedzą i doświadczeniem życiowym. Umiał współżyć z innymi". Wieczorami zbierał często wokół siebie grupę więźniów i opowiadał im o Japonii, o tym jaki jest ten kraj, ludzie, obyczaje. Odrywał w ten sposób na chwilę ich wyobraźnię od męki, w której żyli, i od której sami nie mogli odwrócić myśli. Także jako duszpasterz działał roztropnie, spowiadał na przykład tylko w kręgu ludzi do których miał zaufanie.

Nie, to nie był fanatyczny postrzeleniec. Ale to nie był nawet nadludzki heros, bo opisy pokus, którym miano poddawać go już w bunkrze śmierci, na wzór św. Antoniego na pustyni, wydają się oczywistym mitem. Oświęcim nie był miejscem dla męczenników. Nikomu nie śniłoby się nawet fatygować „wodzeniem na pokuszenie" jakiegoś kapryśnego klechy. Po co miano by w ogóle robić wielką aferę z powodu niecodziennej może, lecz prostej i uzgodnionej zamiany figur na szachownicy, na której gra szła i tak o śmierć albo — śmierć? Nie, w Oświęcimiu umierało się anonimowo. Zatrzymajmy się chwilę przy poetyckiej próbie oddania tej anonimowości.

INTERPUNKCJA

Imiona w wietrze...
Tutaj
(właśnie tu gdzie podkład drewna)
odczytać wyblakły tekst
potykając się
z sercem na wargach:
Imię... numer... dym...
Ale porządnie
z przecinkami
od komina do komina
do końca.
Końcowe hasło: krematorium
Imiona w wietrze
wypisane staranną ręką.

(Oświęcim-Brzezinka, 10. 9. 66, w czasie drugich sianokosów)

A przecież śmierć ojca Kolbe wyrosła z jego życia jak owoc, i została podjęta tymi samymi siłami, które to życie budowały: służba innym, w klasztorze, na misjach, w obozie. I w obozie też służba ostateczna: wydanie siebie. „Większej nad tę miłości nikt nie ma, aby kto duszę swą położył za przyjaciół swoich". (J 15, 13).

Oświęcim. Dawne koszary austriackie. Czerwone budynki z cegły, porządnie uszeregowane, wyzamiatane drogi. *Ordnung.* Przed barakami klomby, a u wylotu każdej z uliczek obozu — wieża wartownicza. Obok lazaretu, fikcyjna „kaplica": drewniany budyneczek z dzwonkiem na szczycie. Makabryczna mistyfikacja.

Dzisiaj tablica przy bramie głosi, że trzeba mieć najmniej trzynaście lat, aby być dopuszczonym do tej wiedzy, aby to udźwignąć: krematorium, druty kolczaste i *Arbeit macht frei.*

Oświęcim. Zakład obracania ludzi w zwierzęta i to zgodnie z prawem i teorią. „My, Niemcy, którzy jesteśmy jedynym na świecie narodem o przyzwoitym stosunku do zwierząt, przyjmiemy również wobec tych zwierząt ludzkich postawę przyzwoitą, ale jest zbrodnią przeciw naszej własnej krwi troskać się o nich i dawać im ideały, tak by nasi synowie i wnuki mieli z nimi jeszcze więcej trudności" (Z przemówienia Himmlera na szkoleniu SS-Gruppen--führerów w Poznaniu w 1943 r., Hofer, *Dokumente*).

Tutaj więc przybył Kolbe. Nie jest jasne czemu w 1941 r. posłano go do Oświęcimia, skoro jeszcze w roku 1940 przeniesiono wszystkich księży z obozów do Dachau. I czemu w aktach obozu nie figuruje jako ksiądz? Pytania...

A potem — to zdarzenie, którego dokładnej daty nikt nie umie podać, ale które musiało nastąpić w ostatnich dniach lipca. Uciekło trzech więźniów z „kommando" gospodarczej. Na rozkaz komendanta obozu, Fritscha, z bloku każdego z nich wybrać miano 15 więźniów na śmierć głodową. Czyli razem czterdziestu pięciu za pięciu zbiegłych. Taka była proporcja. Wyrok dotyczył więc także bloku 14a, do którego należał ojciec Kolbe.

Był więc apel wieczorny. Więźniów wybierał raportführer Palitsch, Fritsch stał z boku. Jeden z wybranych zaczął krzyczeć w śmiertelnej trwodze, błagać by pozwolono mu żyć dla żony, dla dzieci. Wtedy wystąpił z szeregu Kolbe, z czapką więzienną w ręce, i powiedział: „chciałbym pójść do bunkra za jednego z wyznaczonych". Palitsch, zaskoczony, zawahał się. Wtedy wtrącił się Fritsch: „czego ten tu chce?" Palitsch zameldował: „Więzień chce pójść do bunkra zamiast jednego z wyznaczonych piętnastu".

Fritsch kazał Kolbemu podejść: „Czemu pan chce to zrobić?" Powiedział "pan", *Sie*, to dobrze zapamiętano, powiedział do więźnia „pan", a nie brudna świnio, nie kanalio. — Więc „pan". Nic więcej. Żadnego wybuchu wściekłości, ani zresztą podziwu. Tylko ten zaskakujący nawrót do uprzejmości, zwykłej wśród ludzi. Ale to zdradzało zmieszanie, to świadczyło o jednym: porządek, *Ordnung*, zakładu odczłowieczania człowieka został w tej oto chwili rozłamany. Kolbe odpowiedział: „Niedługo skończę pięćdziesiąt lat, przeżyłem już swoje życie, ale ten oto ma je jeszcze przed sobą". Wskazał przy tym na jednego ze skazanych, teraz wiadomo, że był to Franciszek Gajowniczek. Ale Kolbe nie wiedział tego, nie znał go w ogóle, słyszał tylko jego skargę. Mógł to więc być żyd, mógł być Niemiec — Kolbe usłyszał tylko skargę człowieka.

Na to Fritsch: „Ale czemu pan chce pójść za obcego człowieka na taką śmierć?". Kolbe odpowiedział. Może niejeden więzień miał żyć lata całe jeszcze tą odpowiedzią, żyć zagadką tej śmierci w imię życia, i jej w osłupienie wprawiającej intuicji, że nienawiść nie

musi być ostateczną odpowiedzią — nienawiści. Kolbe powiedział: „Chcę dodać innym odwagi do życia".

Była chwila ciszy między nimi, ciszy w oczekujących szeregach. W końcu esesman przybrał płaską pozę filozofującego komentatora: „Cóż, pan sam będzie musiał mieć odwagę do umierania".

Gajowniczek cofnął się do szeregu. Kolbe przyłączył się do pozostałych czternastu. Odprowadzono ich. W jakieś dwa tygodnie potem został wykończony, zastrzykiem fenolu, jako ostatni ze skazańców.

W obozie nic się nie zmieniło. Chmura dymu stała dalej nad krematorium od rana do wieczora, trzech zbiegłych więźniów, z których powodu zarządzono apel karny, znaleziono martwych w stawie, którego nie mieli już sił przepłynąć, tylko nocami powtarzano szeptem imię ojca Kolbe, rozmawiano o jego śmierci i myślano o życiu. Poza tym nic się w obozie nie zmieniło. Nic poza tym.

Czy można mówić tu o przezwyciężeniu klęski? I jak mówić, skoro rana jeszcze otwarta, a wspomnienie wciąż ocieka krwią, niekoniecznie u sprawców może, lecz wciąż przecież u ofiar. Czy nie dajemy się czasami unosić tendencjom do przedwczesnego rozgrzeszania? My, młode pokolenie, o imieniu boleśnie identycznym z imieniem sprawców zbrodni? Pytania...

A przecież, mimo wszystkich zastrzeżeń, trzeba powtórzyć: przez tę śmierć w Oświęcimiu przezwyciężony został duch, z którego zrodził się zakład poniżania człowieczeństwa. Bo nie to nawet wydaje się sednem sprawy, że w tym zakładzie umierano. Sednem sprawy był bezmiar poniżenia przedtem, była przewrotna satysfakcja, z jaką przekonywano ducha ludzkiego o jego absolutnej bezsile i karano za to kłamstwo ciała. Była celowość zabijania człowieczeństwa i Boga w człowieku.

Prawdziwie ludzka kondycja: solidarność, przyjaźń, nadzieja, pojednanie, miała zostać skorumpowana strachem przed śmiercią, oraz walką o żywność, o talerz wodnistej zupy, 200 gramów chleba, skórkę z ziemniaka. Egoistyczna walka o szansę wegetowania trochę dłużej, jeszcze trochę dłużej, jak zwierzęta. Tak dochodziło do tego, że — jak relacjonują świadkowie — prawnicy mogli wykradać współwięźniom kromki chleba, zawinięte w więzienną bluzę i wetknięte pod głowę, wykradali je by ratować się od śmierci z głodu.

Otóż ten właśnie cel administratora śmierci: żeby zepchnąć ludzi do stanu, w którym można nimi łatwo i słusznie pogardzać, ten cel unicestwił ojciec Kolbe.

Ale nie był on tylko księdzem. Był księdzem, który należał do ofiar, napiętnowanych jako „zwierzęta ludzkie", i nikt nie mógł się po tych ofiarach spodziewać przebaczenia dla ciemięzców.

Właśnie tego nie wolno nam zapomnieć. Właśnie tu można chyba (jeżeli można w ogóle) przerzucić most od czarnej nienawiści do pojednania. Bo Kolbe umarł — w każdym razie wolno nam tak jego śmierć rozumieć — nie tylko za Gajowniczka, ale także za Fritscha i za Palitscha. Ta śmierć jest modelem pojednania. Jest jego znakiem z głębi czasu, w którym trwająca dwieście lat niezgoda między Niemcami a Polską osiągnęła swój przeraźliwy szczyt. I nie możemy tutaj zmyć, odjąć Prusom, odjąć Niemcom winy za agresje, ani przez usprawiedliwianie ich racją stanu, ani przez żadne manipulacje ideologiczne. Także żaden nowy odwet nie wyprowadzi nas z szatańskiego koła. Trzeba nam znaku, który wskazuje drogę nową. Znaki jednak nie zastąpią decyzji politycznych: ofiara nie jest wielkością obliczalną, nie jest żądaniem ani przetargiem, ale jest zawsze darem. Darem, który może być uznany i przyjęty tylko gdy wykazana i przyjęta zostanie także postawa, będąca jego źródłem. Do tego, by wstąpić na drogę pojednania w sposób wolny, a więc z wolnością również do wyrzeczenia, nie przyczyniają się jednak z pewnością faryzejskie samousprawiedliwiania, które tanim chwytem próbują przemilczeć „przedtem" historyczne. (Jak na przykład oświadczenie Zachodnioniemieckiego Przedstawicielstwa Krajowego z roku 1964 o tym, że „inne narody winny pamiętać, iż w pełnych chaosu czasach przemocy, również na Niemcach popełniane były zbrodnie").

Jeżeli śmierć ojca Kolbe nie była daremna, musi być dla nas dzisiaj naglącym żądaniem, prowokacją do przemiany sposobów myślenia. Wtedy i tylko wtedy otworzy się nam jakaś nadzieja na naszą własną przyszłość, na nowy pokój.

THEODOR VON SCHELL

ŚWIADECTWO OJCA MAKSYMILIANA KOLBE

...Poprzedniego dnia byłem w obozie zagłady w Oświęcimiu i widziałem ciemny bunkier, w którym ponosili męczeńską śmierć niewinni ludzie, wydani przez lata całe na łup diabelskiej mocy. Stałem, osłupiały i wstrząśnięty, dokładnie w miejscu, gdzie Maksymilian Kolbe poniósł swą dobrowolną śmierć, aby Franciszek Gajowniczek mógł żyć dalej.

Ks. Theodor von Schell, oratorianin z Lipska, napisał książkę o ojcu Kolbe, która ukaże się niedługo w St. Benno Verlag. Książka poświęcona jest „ludziom, którzy chcą przekreślić przeszłość i zacząć na nowo i którzy już od lat szukają, w poprzek granicy Odra-Nysa, pojednania i znajdują je."

Było to ostatnie świadectwo. Potem Bóg złożył swą pieczęć pod życiem tego, który rzeczywiście w dobrych czy złych dniach, nigdy nie puścił Jego ręki.

Co ma dziś, nam szczególnie, do powiedzenia ten człowiek?

1. BŁOGOSŁAWIENI, KTÓRZY SŁUCHAJĄ SŁOWA BOŻEGO I STRZEGĄ GO

Słowa te powiedział Nasz Pan, gdy pewna kobieta wysławiała świętość Jego Matki. „I owszem, błogosławieni, którzy słuchają słowa Bożego i strzegą go" (Łk 11, 28). Drogowskazem na drodze słuchania i wiary była zawsze dla ojca Kolbe miłość i cześć dla Maryi, Matki Pana. Występuje to szczególnie jasno w punktach zwrotnych jego losów. Bóg bowiem obwieszczał mu czasem bardzo wyraźnie swoje Słowo za pośrednictwem ludzi.

W czasie pobytu we Lwowie był okres, gdy nie mógł się zdecydować na prośbę o przyjęcie do nowicjatu franciszkanów. Chciał nawet, tak jak i jego brat, oświadczyć prowincjałowi, że nie czuje się powołany na księdza. Nagle jednak przyjechała ich matka. I nie namyślając się długo, powiedziała im, że ich najmłodszy brat chce także być franciszkaninem, i że naradziwszy się o tym z ojcem postanowili oboje również wstąpić do klasztoru: ona do benedyktynek we Lwowie, a ojciec do krakowskich franciszkanów. Bracia spojrzeli na siebie, i wiedzieli już, że jedno jest jasne: widocznie Bóg ich także powołuje do życia według reguły św. Franciszka z Asyżu, reguły, której motto brzmi: *Domini Nostri Jesu Christi sanctum Evangelium observare*. Ich matka, której mieli nie widzieć bardzo długo, dała im więc w darze coś, czego jeszcze im brakowało do przezwyciężenia zahamowań.

Ojciec Kolbe musiał nieraz przebywać w sanatoriach przeciwgruźliczych. Już w czasie studiów w Rzymie, potem w Krakowie, jeszcze potem w Grodnie, niebezpieczna jeszcze wówczas choroba odrywała go nieraz nagle od pracy. Za każdym razem był tak ciężko chory, że nie wiedział, czy do niej jeszcze wróci. Nie skarżył się jednak nigdy i przyjmował to, co zdawał się mówić Bóg: że nie jest potrzebny koniecznie. To właśnie cechowało go najgłębiej: był gotów przyjąć wszystko. Czy to śmierć czy życie. W sanatoriach w Zakopanem znajdował zawsze okazję, by za pozwoleniem lekarzy dać innym trochę radości. Urządzał dla chorych pogadanki, czytywał im też nieraz Pismo Święte.

Najcięższą próbą były z pewnością wydarzenia września 1939. Musiał wtedy nagle opuścić Niepokalanów, ze wszystkimi braćmi, których nie zdążył porozsyłać do rodzin. 19 września, kiedy jeszcze pobliska Warszawa broniła się heroicznie, wpadli esesmani z rozkazem: „alles raus!". Tylko dwu braciom pozwolono pozostać w zor-

ganizowanym w Niepokalanowie punkcie sanitarnym. Ojciec Kolbe nie stracił ducha, ani humoru. „Tylko odwagi, mówił swoim, czyż nie widzicie, że jedziemy w podróż misyjną i jeszcze płacą nam koszta?"

W obozie, gdzie musieli gnieść się, stłoczeni najokropniej, miał tylko dwie troski. Żeby, wszyscy razem, nie oduczyli się modlić i nie oduczyli się śmiać. Dawał wciąż przykład, jak można czynić jedno i drugie, nawet w takich warunkach. Trudno wprost wyobrazić sobie jaka siła musiała wtedy promieniować z człowieka, który umiał tak przyjmować z ręki Boga wszystko, nawet najgorsze, i zdany był na Niego naprawdę bez reszty, jak Abraham, kiedy opuścić mu przyszło miasto Ur, albo jak Maryja pod krzyżem.

Przy tym czuł jednak wyraźnie jak narastają przemożne siły zła i przede wszystkim jak wlewa się w jego kraj kłamstwo. W ostanim numerze „Rycerza Niepokalanej", który wydał jeszcze po zagarnięciu Polski przez Niemców, pisał w ostatnim swoim artykule-testamencie: „Nie ma na świecie człowieka, który mógłby zmienić prawdę. Zawsze możemy i zawsze musimy jedno: szukać prawdy, znajdować prawdę i służyć prawdzie" *. Nie tylko napisał te słowa. Poświadczył je własnym życiem i przede wszystkim własną śmiercią.

2. JESTEŚCIE ODPOWIEDZIALNI ZA WSZYSTKICH, KTÓRZY NA SZEROKIM ŚWIECIE SZUKAJĄ BOGA

Ojciec Kolbe usiłował przez całe życie przechodzić ponad granicami. Już jako trzynastoletni chłopak powędrował z ojcem i starszym bratem bez paszportu do Krakowa (to znaczy z ówczesnego zaboru rosyjskiego do zaboru austriackiego). Potem pojechał z bratem do Lwowa, gdzie chodzili do gimnazjum franciszkanów. Zobaczył wtedy jak szeroki i jak wieloraki jest Kościół. We Lwowie były najrozmaitsze zakony i parafie, były nawet biskupstwa trzech obrządków, łacińskiego, greckokatolickiego i armeńskiego. Jeszcze później, w Rzymie, spotykał studentów teologii ze wszystkich stron świata.

W dwadzieścia lat potem jadąc pociągiem elektrycznym z Warszawy do Niepokalanowa, spotkał studentów z Japonii. Granice odmiennej wiary, narodu, kultury nie budziły w nim najmniejszych zahamowań. Gdy gawędził z młodymi ludźmi, uderzył go ich głód prawdy. Powziął błyskawiczną decyzję przedstawienia, już w najbliższych dniach, przeorowi swego projektu. Chciał pojechać do

---

* Przekład z tekstu niemieckiego. Oryginałów „Rycerza Niepokalanej" nie posiadam (przyp. tłum.).

Japonii, spróbować założyć wspólnotę franciszkańską, i przede wszystkim wydawać tam także „Rycerza Niepokalanej". Przeor powiedział sobie: „Cóż, Kolbe miewał już śmiałe pomysły i zawsze udawało mu się je wykonać"... i dał mu szansę. Nastąpił tedy wyjazd. 30 kwietnia 1930 r. ojciec Kolbe, z czterema innymi braćmi, ląduje w Nagasaki.

Nowa grupa Europejczyków zyskuje szybko szacunek Japończyków. Nie mają żadnych wielkich żądań ani roszczeń, tylko żyją jak biedni ludzie w ubogiej dzielnicy. Bracia budują drewniany barak, uczą się języka i pisowni japońskiej, zawiązują pierwsze kontakty, i już w niedługim czasie zostają akceptowani przez społeczeństwo do tego stopnia, że mogą zacząć wydawać swoje pismo. „Rycerz Niepokalanej" nazywa się po japońsku „Kishino Sono". Ojciec Kolbe jednak już myśli o innych krajach, innych częściach świata. Choć wie, że na to trzeba by jeszcze wiele lat i dużo modlitwy. Jest realistą.

3. NIENAWIŚĆ NIE JEST DLA NIKOGO POŻYTECZNA

W dniach gdy niepodległość jego ojczyzny została unicestwiona, gdy kraj, po raz piąty w swej historii, zostaje ujarzmiony, poniżony, nawet w tych dniach ojciec Kolbe pozostał wolny od nienawiści. Kiedy w sierpniu 1965 r. odwiedziłem Niepokalanów, ojciec gwardzian powiedział mi: „Jeśli ksiądz będzie pisał coś o ojcu Kolbe, proszę napisać przede wszystkim, że mimo ciemiężenia jego ojczyzny w najstraszliwszej niewoli, mimo wymordowania tysięcy niewinnych mężczyzn, kobiet i dzieci, nigdy nie nienawidził Niemców".

W koszmarnych czasach wojny ojciec Kolbe pozostał otwarty na wszelką ludzką niedolę czy potrzebę. Gotów jest sprawiać jakąś radość, gdzie tylko może, każdemu bez różnicy. Co dzień prawie odwiedza chorych w lazarecie (część klasztoru zamieniona jest od września na punkt sanitarny). Jeden z lekarzy niemieckich jest katolikiem. Jest w dobrych stosunkach z ojcem gwardianem i często go odwiedza. W roku 1940 dostaje nagle przeniesienie na Zachód. Przeczuwa co to znaczy. Przy pospiesznym pożegnaniu, zaskakuje braciszka na furcie dziwną prośbą: czy nie mógłby sfotografować się z ojcem Kolbe? Brat na furcie myśli sobie: „na coś takiego nigdy bym się nie zgodził, póki choć jeden żołnierz niemiecki jest w Polsce". Dzwoni jednak do ojca gwardiana by przekazać prośbę, i zdumiony słyszy odpowiedź: „Czemu nie? Jeśli mu to sprawia przyjemność? Zaraz schodzę!".

Amatorska fotografia w ogrodzie, mały bezpretensjonalny gest

pokoju pośród obłędu wojny. Ojciec Kolbe, jak twierdzą wszyscy świadkowie, nie nienawidził nigdy, odmawiał nienawidzenia.

Za ten mały gest miłości i za wielkiego, mężnego ducha pojednania jesteśmy mu szczególnie wdzięczni, my, Niemcy. Bo ojciec Kolbe był niezłomnie wierny swej ojczyźnie i tak jak jego ojciec był gotów ryzykować dla niej życie. Jego duch pojednania nie był duchem, który kazał ignorować przeszłość, zapominać o niewysłowionym cierpieniu, wyrządzonym własnemu narodowi. Duch pojednania nie jest zdradą swoich. Właśnie to jest dzisiaj dla nas Niemców nieodpartą, dobitną lekcją: tylko duch pojednania może budować mosty w poprzek granicy Odra—Nysa, tylko on przebić umie drogę do prawdziwej zgody, do ludzkiego sąsiedztwa. „Błogosławieni pokój czyniący, albowiem nazwani będą synami Bożymi" (Mt 5, 9).

tłum. **Anna Morawska**

ZENON SZPOTAŃSKI

LOS W LITERATURZE

Coraz częściej w naszym technicznym i praktycznym świecie słyszy się ataki na autonomię literatury, na jej prawo do swobodnego bytu nieskrępowanego względami na tak zwaną naukę i to na taką naukę, która za cel ma nie prawdę a pożytek. Dzisiaj mówi się najczęściej o socjologii i socjotechnice, których same nazwy sklecone w dziwaczny sposób z łaciny i greki świadczą o ich obcości wobec świata literatury. W ich imię atakowane są prawa literatury do subiektywizmu i do pesymizmu, a w tym ostatnim punkcie dochodzi do głosu scientyzm zorientowany praktycznie. Żąda się od niej, aby pokrzepiała serca, tylko że nie z własnego popędu jak Sienkiewicz, ale programowo, i aby przedstawiała rzeczywistość społeczną, jedyną jaka się naprawdę liczy. Pisarz winien postępować tak jak badacz, wpierw zebrać fakty i należycie je zinterpretować, a potem dopiero tworzyć swe dzieło. Inaczej literatura pozostanie bezużyteczną rozrywką, dobrą jedynie dla zabicia czasu.

Tak to wygląda w nieznacznym uproszczeniu. I chyba dobrze się stało, że raz wreszcie sprawy tak postawiono. Jeszcze przed pół wiekiem prawa literatury wydawały się oczywiste, a ze wszystkich wyrazów mowy ludzkiej oczywistość jest tym, którym brzydzi się każdy, kto szczerze szuka prawdy. Filozofia jej nie zna, gdyż nie zna ona postępu, dla którego bodźcem nie byłoby zwątpienie w jakąś prawdę przedtem oczywistą. I wie ona, że prawda, jeżeli jest rzeczywiście prawdą, obroni się sama, przeciwnie, nie zaczepiana przez nikogo stanie się prawdą martwą, wyznawaną jedynie ustami, ale dla umysłu obcą i w gruncie rzeczy obojętną. A również we wszystkich naukach szczegółowych wiara w oczywistość była oparciem dla błędu. I nic nie było bardziej oczywistym, niż że słońce obraca się naokoło ziemi.

Zawsze zaś bronili oczywistości ludzie praktyki, gdyż widzieli w niej podstawę działania. Widać to choćby w dziedzinie tak specjalnej jak historia kodyfikacji prawa. Wszystkie kodeksy narodów, u których prawo było umiejętnością wyłącznie praktyczną, mają

jedną cechę wspólną — żaden nie daje odpowiedzi tam, gdzie działają zasady rozumiejące się same przez się. A że treść tych zasad, przed wiekami niewątpliwych, dla nas jest najbardziej niejasną, więc żaden sędzia nie mógłby zasiąść z kodeksem np. Hammurabiego w ręku i na jego zasadzie wyrokować. Dopiero prawo, które zdobyło podstawę filozoficzną i stało się przez to nauką, przystąpiło do formułowania zasad dotychczas milcząco uznawanych. Nic nie jest bardziej charakterystyczne dla ducha rzymskiej tradycji prawniczej, jak te słowa Talleyranda: że trzeba, aby to co rozumie się samo przez się, było także napisane.

Kto więc broniąc sprawy najbardziej nawet słusznej powoływałby się na jej oczywistość, a nie był człowiekiem wyłącznie doraźnego działania, dowodziłby jedynie umysłowego lenistwa. Środek ten pozostawmy obrońcom spraw niesłusznych.

Pierwszy atak idzie w stronę pesymizmu, który jakoby rozbraja moralnie człowieka. Gdy zaś zapomnimy o tym, co jest czarne w życiu rzeczywistym, to autor czarnej literatury wyda nam się chorym na złośliwą melancholię. Dajmy na to, że tak jest. Wystawmy sobie tylko dwóch wariatów — jeden z wyrazem bezgranicznej rozpaczy, na twarzy drugiego maluje się równie bezgraniczne zadowolenie. Obaj są opanowani przez urojenia, ale obłęd pierwszego nie jest całkowitym zaprzeczeniem prawdy. On wie, że jest pogrążony w nieszczęściu, w błędzie jest tylko co do przyczyny swej niedoli; drugi znalazł się w świecie bardziej odmiennym od prawdy niż Indie od Grenlandii. Dlatego człowiek, któremu jakaś siła nadprzyrodzona kazałaby wybierać między obłędem rozpaczy a obłędem euforycznego zadowolenia, postąpiłby słusznie, gdyby wybrał rozpacz. Lepsza jest prawda, choćby względna, fragmentaryczna i zmieszana z fałszem, niż kłamstwo bezwzględne, całkowite i czyste.

Większą pozorną wagę mają argumenty zwrócone przeciw subiektywizmowi, gdyż odwołują się do wrażliwości na prawdę. Prawda o człowieku, powtórzmy to jeszcze raz, ma być dawana tylko przez naukę o społeczeństwie. Ha, gdyby po Grekach pozostały tylko naukowe opisy obiektywnych procesów społecznych, dzieje ich nie obchodziłyby dzisiaj nikogo. Pomniki ich przeszłości stałyby w muzeach, w pustych salach, omijane przez zwiedzających. Ktoś powie, że i Sofokles i Platon są dla nas źródłem informacji. To prawda, ale są źródłem w inny sposób niż dokument archiwalny. Mówią nam o sposobie myślenia i rodzaju wyobraźni swoich autorów, a pośrednio i narodu, który ich wydał. I dopóki czego innego w nich szukać nie będziemy, dopóty będziemy wiedzieć, że nie mogą mówić nam nieprawdy (wprowadzić nas w błąd mogą filo-

logowie przez mylne dane o dacie powstania dzieł czy o pochodzeniu ich autorów, ale to zupełnie co innego). Tymczasem informacja dana przez dokument zawsze na razie jest wątpliwa i musi dopiero być sprawdzona za pomocą innych dokumentów. Rodzaj jej także jest inny, bo odnosi się zawsze do życia zewnętrznego. Podobnie tylko ten kto stwierdza, że ukończył studia, musi przedstawić dokumenty, które mogą być prawdziwe albo nie i powinny zostać sprawdzone. Kto chce przekonać swoich bliźnich o swej inteligencji, musi unikać powoływania się na dokumenty, gdyż przekonałby ich o czymś zupełnie przeciwnym, za to, jeżeli rzeczywiście tę inteligencję posiada, będzie w stanie przedstawić dowody, które podrobionymi być nie mogą. Taka jest różnica między dowodem empirycznym a metafizycznym i w sposobie przeprowadzenia dowodu i w rodzaju prawd dowodzonych. A talent i wyobraźnia nie należą do świata pojęć empirycznych.

Ale i dokumenty historyczne wymagają niekiedy podwójnego patrzenia. Tukididesa czytamy nie tylko dla poznania wypadków Wojny Peloponeskiej, ale i dla sposobu myślenia i patrzenia jego samego. Chwyta on to, co jest najistotniejsze w przebiegu wypadków: opis doskonalenia sztuki wojennej i nawiązywania się komunikacji między żyjącymi wpierw w odosobnieniu ludami czyni prologiem opisu katastrofy. Informacje o historii polskiej, jakie możemy znaleźć w książeczce Moltkego, wcale nas dzisiaj nie obchodzą, ale obchodzi nas, jak na nasze dzieje patrzał człowiek taki jak Moltke. A skarbem nie mniejszym, niż opowiedziane w *Pamiętnikach* Prądzyńskiego dzieje powstania listopadowego, jest jedno zdanie tych pamiętników o wojnie: że jest i od człowieczeństwa nieodłączna i naturze ludzkiej przeciwna. Zdanie, na które nie pozwoliłby sobie pisarz wojskowy, nad którym ciążyłyby rygory scientyzmu i obawa przed przekroczeniem granic swego fachu.

Tak więc scientyzm w literaturze przygotowałby epokę dla przyszłych wieków niemą. Pisarz, który oddałby mu się całkowicie, nie zostawiając dla siebie nic, musiałby zadowolić się chwilowym rozgłosem, a porzucić wszelką myśl o sławie.

A nie można bez wielkiego zubożenia natury człowieka wyrzec się jedynej namiętności, która będąc najbardziej osobistą, nie zmierza do żadnego osobistego pożytku, przeciwnie, sama chce przynosić pożytek i to tym, którzy nie będą mogli się zań wypłacić.

Jest jeszcze jedna przyczyna, dla której wszystkie socjologizmy skazane są na rychłe zapomnienie — prawdziwym przedmiotem wielkiej literatury jest los człowieka. Aby go przedstawić, pisarz musi widzieć własny los, a to znaczy patrzeć na dzieje własnego życia inaczej, niż jak na łańcuch faktów biograficznych. Jest to

jedyna właściwie wiedza, jaką mieć musi, choć i ona nie rozstrzyga o talencie pisarskim, wielu też, którzy ją posiadają, szuka dla siebie innego pola niż literatura. Gdy zaś pisarz posiędzie ją w stopniu niedostatecznym, okaże się to w płyciznach i niedociągnięciach. Tu jest wielka różnica formatu między Szekspirem a Calderonem, Goethem a Schillerem. A nikt chyba więcej i głębiej nie myślał nad swoim losem niż Sokrates. Stąd urok platońskiego Sokratesa z jego wiarą w swą misję, o której nie wątpi, ale też i nie narzuca jej, a dopiero stojąc przed sądem wyznaje ją jasno i szczerze, jakby chciał, aby jego sędziowie wiedzieli, za co go na śmierć skazują. Młody Słowacki, gdy pisze *Mindowego* i *Marię Stuart*, nie wie jeszcze nic o swoim losie i nie ma żadnej koncepcji losu człowieka. *Króla-Ducha, Zawiszę Czarnego* i *Sen srebrny Salomei* pisze już człowiek, który wiele myślał nad sobą, nad wszystkim, czego los kazał mu się wyrzec, i nad umysłowym i psychicznym upadkiem tej szlachty, która niczego się nie wyrzekała.

I style literackie różnią się najbardziej przez to, że odmiennej formy wymagają różne koncepcje losu i różne sposoby przedstawienia losu. Jest los, który biegnie prostą drogą, i los, który jak podgórska rzeka omija każdą wyniosłość i wijąc się w niezliczonych skrętach szuka drogi ku dolinie. I zawsze to, co widzimy w prawdziwej sztuce, pochodzi z przeżycia, ale, i tu jest wielkie źródło pomyłek, niemal nigdy nie jest przeżyciem danym w sposób bezpośredni. To ostatnie niemal zawsze daje kiepską sztukę, wyjątki zdarzają się w poezji lirycznej.

Los ludzki jest największą pobudką do filozofowania, nie ma też wielkiej literatury, która nie byłaby filozoficzna. Jest jedno zagadnienie, na które rozwiązanie rzadko który pisarz się poważy, ale którego też żaden, jeżeli nie pisze wyłącznie dla rozrywki, zupełnie nie może ominąć. To współzależność między losem, który idzie z zewnątrz i uderza na ślepo, a psychiką tego, który jest przezeń uderzony, to pytanie — dlaczego taki właśnie los spośród milionów ludzi spadł na Hamleta, a Poloniuszowi nigdy nie pokaże się żaden duch i żadna siła tego ani tamtego świata nie będzie wzywać go do zemsty. Głęboko tkwiąca w Makbecie namiętność władzy ściągnie moce piekła, które utorują mu drogę ku jej zaspokojeniu i ku zatracie. Taki jest Szekspir, takimi byli tragicy greccy. Natomiast przyczyną lekceważenia, jakie ściąga na siebie „powieść z przygodami", jest świadomość, że przygoda nie jest losem, bo taka sama przygoda może spotkać zupełnie różnych ludzi. Na uboczu stoi wielki parodysta tego typu powieści. Cervantes przedstawił swego bohatera nie dotkniętego przez żaden los, którego by sam nie wywołał, ani przez przeciwność inną niż te, jakie na drodze takiej jaką on obrał następować muszą, i to, mimo

wspólnego stylu epoki, stanowi o przeciwieństwie między nim a Szekspirem.

Jedyna równoległość między światem zewnętrznym a wewnętrznym, która nie wymaga przyjęcia metafizycznej hipotezy, to równoległość dziedziczności i wychowania, w pewnym przynajmniej stopniu występująca w życiu większości ludzi. Sam chyba obowiązek wychowania dzieci przez rodziców ma za cel, aby te dwie wielkie siły miast krzyżować się współdziałały ze sobą. Toteż zerwanie wszelkiego między nimi związku jest losem tragicznym tak dla jednostki, jak i dla narodu. Intelektualista chiński z lat międzywojennych Lin Yu Tang z goryczą pisze, że wychowanie jakie odebrał w szkole misyjnej sprawiło, iż o legendarnej historii Chin przez bardzo długi czas wiedział mniej niż nie znające pisma dziecko chłopskie. Dla niego i dla wielu jego rodaków to właśnie było losem.

Ta sfera zagadnień, dająca pozytywistom jakiś surogat metafizycznej koncepcji losu, zdobyła sobie od drugiej połowy XIX w. znaczenie, jakiego nie miała nigdy przedtem. Średniowiecze w spadku po kulturach dawnego Wschodu otrzymało inną koncepcję — o wiele ściślej związaną z metafizyką — w gwiazdach zawierały się i wewnętrzne skłonności człowieka i zewnętrzne okoliczności, jakie miały go spotkać. Astrologia była ostatnim odbiciem dawnej mądrości, uczącej o związku między człowiekiem a przyrodą. Ale będąc wiedzą z natury swojej dla ogółu niedostępną, nie mogła znaleźć w literaturze takiego odbicia, jakie w niej znajdowało przekonanie o sile dziedziczności. Filozofia zawsze miała dość siły, aby wykazać niedostateczność każdej z tych koncepcji, gdy każda usiłowała ująć w formułę to, co w formułach pomieścić się nie dawało. Ale filozofia, mając przed sobą zagadnienie stosunku człowieka do wszechświata, o losie pojedynczego człowieka miała najmniej do powiedzenia. Można ją porównać do botaniki, która umie wiele powiedzieć o liściach każdego gatunku roślin, ale nie odpowie dlaczego ten liść, na który patrzymy w tej chwili, ma trochę inny rysunek żyłek niż sąsiedni na tej samej gałązce. Taka botanika jeszcze nie powstała. Toteż malarz musi więcej wiedzieć o liściach i kwiatach niż może się nauczyć od przyrodnika, pisarz więcej o ludziach i ich losach niż potrafi go nauczyć filozof, a tym bardziej przedstawiciel którejś z nauk szczegółowych.

Zenon Szpotański

PAWEŁ JASIENICA

WIELKI SPÓR O SIENKIEWICZA

I

Istnieje w naszym kraju pewien niezawodny sposób zdobywania patentu intelektualisty. Kto pragnie wejść w posiadanie owego dyplomu, ten powinien wyniośle dyskwalifikować lub poklepywać po ramieniu cały dorobek tubylczej, to znaczy polskiej kultury, nie zapominając — rzecz jasna — i o historii. Systematyczne stosowanie tego zabiegu zapewnia podziw powszechny, rozgrzesza z nieuctwa i zwalnia od kłopotliwego obowiązku myślenia. Pozwala przechadzać się po Nadwiślu w aureoli takiego, co jest za pan brat z autorem *Prób* lub budowniczymi katedry w Chartres.

Nie pora teraz na rachowanie i zgłębianie wszystkich przyczyn zjawiska, niesposób jednak pominąć tego, co Stefan Żeromski przedstawił i zanalizował w *Syzyfowych pracach*. Na wysokim naprawdę poziomie postawione gimnazjum carskie, ekspozytura ogromnego imperium, szerzyło jego sławę, lecz także znajomość najświetniejszy swój okres przeżywającej literatury rosyjskiej! Gimnazjum to programowo wszczepiało swym wychowankom lekceważenie względem wszystkiego, co miał do zaprezentowania Kraj Przywiślański. Do nauki historii służyły podręczniki Dymitra Iłowajskiego. Oto parodia jego wykładu, stworzona przez samych Rosjan: „Sielenija Russkich i Giermancew wstrieczajutsja woźle goroda Łodzi. Na ostrowach rieki Wisły, iz kotorych samyj bolszoj imienujetsja Saskaja Kiempa, prożiwajet niemnogoczislennoje plemja Palakow. Eti Palaki zanimajutsja ochotoj i rybnoj łowlej, a wo wremia swobodnoje ot wyże ukazanych zaniatij — buntami".

Zdaje się, że pedagogika Apuchtinowska osiągnęła wyniki trwalsze, niż to wygląda z pozoru. W sferach „dobrze myślących" mocno jej dopomogło rozgoryczenie, nawet przerażenie przebiegiem oraz błogosławionymi dla narodu skutkami Powstania Styczniowego. Dokonane nagle, z dnia na dzień, uwłaszczenie chłopów było dla niektórych elementów wstrząsem bolesnym, taić tego nie warto. Ale po drugiej stronie granicy społecznej? Niedawno temu wydany został pamiętnik pewnego starego lekarza. Autor pisze otwar-

cie, że będąc przekonanym radykałem, nie przyjaźnił się podczas studiów w Rosji z kolegami Polakami, którzy przejmowali się programem niepodległości. Ciepło wspominana zażyłość łączyła go za to z młodym Litwinem... w przyszłości ministrem spraw zagranicznych skrajnie nacjonalistycznej republiki litewskiej. Pytanie godne głębszej rozwagi: dlaczego wielu ludzi uważało przywiślańskie marzenia o swobodzie państwowej za ujemny wyjątek? Czemu wszystkie bałtyckie, bałkańskie, ukraińskie czy białoruskie dążenia narodowe były dla nich „cacy", a jedno tylko polskie „beee"? Pisze się już dzisiaj całkiem szczerze, lecz z żalem, o tym, że jesienią 1918 roku — nie tylko po rewolucji rosyjskiej, ale i po klęsce mocarstw centralnych! — najbardziej lewicowe z działających w kraju stronnictw politycznych nie interesowało się sprawą niepodległości. A więc przekonania tych działaczy dopuszczały istnienie dziwnego stanu wyjątkowego w określonym regionie Europy. Tutaj stosowana niesprawiedliwość narodowa niesprawiedliwością być przestawała.

Wcale powierzchownie dotykam tylko zagadnienia na pewno zasługującego na studium specjalne. Wspomniane zjawisko miało tyle chyba przyczyn, ile sosna korzeni, bo i geopolityka wiele znaczyła, fatalna, z czasów kontrreformacji się wywodząca, opinia fanatyków religijnych też ważyła i to mocno. Ewentualny spór dotyczyć zresztą może tylko przyczyn, gdyż nie da się zakwestionować faktu istnienia owej lekceważącej postawy, przyjętej skwapliwie przez wielu Polaków także.

Wśród dość szczególnych zatem okoliczności zaczął się w Warszawie ukazywać cykl powieści historycznych, które po dziś dzień stanowią przedmiot sporu. W roku 1870 Dymitr Iłowajski ogłosił książkę o ostatnim sejmie Rzeczypospolitej. Odpowiedzialność za katastrofę rozbiorczą przypisał wrodzonemu Polakom zamiłowaniu do anarchii. W dziewięć lat później ukazało się w Warszawie — w Warszawie właśnie, a nie w Krakowie, jak wielu mniema — pierwsze wydanie *Dziejów Polski w zarysie* Michała Bobrzyńskiego. Różniąc się od carskiego historiografa i celami i założeniami badawczymi, autor miażdżąco kazał o braku zmysłu politycznego o miękkich charakterach, o anarchii oraz sobiepaństwie. — Jeszcze cztery wiosny i nastał rok 1883, ludzie zaczęli czytać *Ogniem i mieczem.*

Chronologia niesłusznie uchodzi za dyscyplinę nudną i jałową. Stanowi ona niczym niezastąpioną kategorię historiozoficzną, w konkrecie, w samej materii — chciałoby się rzec — ukazuje ów proces dziejowy, o którym tak wiele się dziś rozprawia, lecz niestety ze stałymi odchyleniami ku abstrakcji. Zwyczajne zestawienie trzech dat, oznaczających fakty dokonane, wyjaśnia, czemu powieść

Henryka Sienkiewicza przyjęta została inaczej niż przystało w sprawach sztuki — jednych pobudziła do przesadnych roztkliwień, innych skłoniła do zgrzytania zębami. Byli oczywiście i tacy, co zachowali się rozsądnie. Żadna jednak społeczność ziemska nie obfituje zbytnio w ludzi o umyśle Bolesława Prusa.

Pryncypialny spór o Trylogię trwa i kompromituje nas dotkliwie. Wielu Polaków zachowuje się tak, jakby aprobowali ową wspomnianą wyżej wyjątkowość spraw polskich.

Mamy więc oto w dorobku kulturalnym cykl znakomicie napisanych powieści historycznych, które w sposób zbyt różowy przedstawiają poczynania Polaków oraz ich sprzymierzeńców. Hałas, jaki wywołała ta niebywała zbrodnia, słychać wyraźnie aż nad Oceanem Spokojnym. Dziesięć lat temu rozmawiałem na temat Trylogii w Związku Pisarzy Chińskich w Pekinie. Oświadczono mi, że jak wynika z wywodów krytyków rosyjskich, Sienkiewicz niesprawiedliwie odmalował dzieje wojen kozackich. Odpowiedziałem, że my w Polsce wiemy o tym od czasu, kiedy się *Ogniem i mieczem* ukazało. Niejaki Aleksander Głowacki, używający pseudonimu Bolesława Prusa, napisał bowiem taką recenzję, że lepszej do dziś nie ma.

Wojna i pokój stoi na samiuteńkich szczytach beletrystyki światowej, lecz megalomanii narodowej wcale nie brakuje w tym wielkim utworze. Wiktor Hugo utrzymywał, że Francja przegrała pod Waterloo, ponieważ Nieskończoność otrzymała skargę na Napoleona. Jedno z opowiadań Rudyarda Kiplinga daje do zrozumienia, że muły, konie i woły pociągowe kolonialnej armii angielskiej zdradzają większy zasób sensu społecznego niż ludzie ze świty emira Afganistanu. Mali pisarczykowie nie dawali się wyprzedzić mistrzom. Czytałem kiedyś pamiętnik pewnego urzędnika carskiego, który w roku 1863 miał posadę w Wilnie. Jakże ciężko przeżył ten człowiek odwiedziny w szpitalu, gdzie leczono żołnierzy poranionych w bitwie pod Birżami! Apelował bezpośrednio do Boga, dziwił się Jego nieczułości na zło, powodujące tyle cierpień ludzkich. Nie zauważył jakoś, że tych poszkodowanych żołnierzy nikt z autochtonów nie zapraszał nad Niemen i Wilię, nie wzywał do rozprawienia się z Zygmuntem Sierakowskim i podlegającymi mu chłopami litewskimi.

Trylogia jest stronnicza i właśnie dlatego nie stanowi wyjątku, pasuje do europejskiej normy. Można i trzeba ją krytykować, lecz należy to robić w sposób przytomny. Tymczasem niektórzy u nas stosują coś w rodzaju mesjanizmu *à rebours*: wszystkim wolno, jednemu tylko Chrystusowi Narodów nie wypada.

Przed pierwszą wojną światową jeden z naszych bardzo wybitnych uczonych orzekł, iż szerzenie się nacjonalizmu stanowi do-

wód niedojrzałości narodu polskiego. Wręcz przeciwnie, jeżeli dojrzałość pojmować będziemy jako umiejętność dotrzymywania kroku sąsiadom. U nas istniał ruch, zwany endeckim, we Francji Comité d'Action Française, w Niemczech Alldeutsche Verband, w Rosji zaś rozwijał ożywioną i jakże owocną działalność Konstanty Pobiedonoscew, wychowawca cara Aleksandra III, oberprokurator Najświętszego Synodu. Część Polaków przestrzegała po prostu kodeksu, obowiązującego w dobranym gronie. Bo i na Wyspach sir Ian Hamilton głosił, że Stwórca powołał Imperium Brytyjskie do zadań szczególnych.

Po dwóch wojnach światowych wolno zapytać: gdzież są na świecie narody dojrzałe w sensie umysłowym i moralnym? Czym zajmuje się XX stulecie? Wojnami tudzież kultami coraz to innych jednostek.

Trzeba sobie powiedzieć uczciwie i prosto: zwalcza się wszystkie nacjonalizmy, albo się wszystkie popiera. Drogi pośredniej nie ma. Bo praktyka czynienia wyjątków jednych rozgrzesza, innych zaś rozjątrza, a więc nacjonalizmowi pomaga.

Jeśli Trylogia jest grzechem, to należy go zaliczyć do kategorii nie powszednich oczywiście, lecz za to na pewno powszechnych. Czy mamy się bić w piersi? Jak najchętniej, byle w towarzystwie całej Europy — od Atlantyku po Ural. To nieprawda, że w sprawach historii każdy powinien ograniczyć się do rachunku własnego sumienia. Wolno, nawet koniecznie potrzeba z jednakową pilnością szperać we wszystkich, bo tylko takie postępowanie gwarantuje obiektywizm. Jeżeli naprawdę wyrzekniemy się kiedyś starych pobłądzeń, to nie inaczej niż razem, zbiorowo.

II

„Tłusta twarz chanowa poczerwieniała: gniew chwytał go za piersi" — czytamy w drugim tomie *Ogniem i mieczem*. Dzięki fachowym szperaczom, którzy zdobyli i opublikowali podobiznę wspomnianej przed chwilą osobistości, wiemy dzisiaj, że chan Islam Girej miał oblicze kościste i chude. Kiedy Henryk Sienkiewicz opiewał obronę Częstochowy, sami Szwedzi nie zdążyli jeszcze spenetrować swych archiwów, nie wiedzieli więc, co mówią dokumenty o walkach pod tą twierdzą. Żale o brak ścisłości historycznej, kierowane pod adresem powieści napisanych osiemdziesiąt lat temu, to mimowolna humorystyka. *Marysieńka Sobieska* Boya jest o pół wieku młodsza i nie zalicza się do beletrystyki. Gdybyż jej znakomity autor znał niedawno temu ogłoszony diariusz imć Sarneckiego, Radziwiłłowskiego rezydenta przy królu Janie!

Niewiele sensu w sporach o Trylogię, uprawianych na trady-

cyjny ład. Warto jednak na nowo rozpatrzeć niektóre zarzuty, dotyczące jej złego wpływu na sposób myślenia i postępowania Polaków.

Nie można chyba wątpić, że najgłębiej nasyciło się duchem Kmicicowym to pokolenie, co w dzieciństwie lub we wczesnej młodości wchłaniało świeże, jeszcze nie przewentylowane miazmaty. Czyli to akurat, które miało decydujący głos w chwili wybuchu pierwszej wojny światowej. Naród polski zachował się wtedy w sposób tak oględny i mieszczański, że sami Holendrzy i Szwajcarzy mogliby mu pozazdrościć. W roku 1914 bez oporu dano rekruta trzem armiom zaborczym. Warszawa życzliwie witała idące na front wojska carskie — i to nie tylko zwyczajne pułki liniowe, w których pełno było Polaków, lecz podobno i kozackie, zbrojne w piki, szable, a także w tradycyjne nahaje. Nasz ogół wystąpił, owszem zdecydowanie, ale dopiero w roku 1918, na jesieni, kiedy było już zupełnie jasne, „czyje na wierzchu". Rozbrajanie Niemców w Warszawie zaczęło się nie wcześniej, aż na Zachodzie cesarz Wilhelm podniósł obie ręce. Wybuch owej wojny zaskoczył w Królestwie wielu młodych ludzi, należących do organizacji Józefa Piłsudskiego, uniemożliwił im przedostanie się do Galicji. Niektórzy z nich wstąpili więc do organizującego się po stronie carskiej Legionu Puławskiego, argumentując, że obojętne przecież, któremu z zaborców się służy; najważniejsza rzecz to tworzenie kadr przyszłego wojska polskiego.

Wcale nieźle, jak na wielbicieli partyzanckich przewag pana Andrzeja.

Gdy w roku 1914 Rosjanie zajęli Lwów, generał mianowany wielkorządcą miasta kazał stawić się przed sobą wszystkim redaktorom prasy miejscowej. Z modnym w swej sferze, „arakczejewowskim" marsem na obliczu, w sposób lodowato-uprzejmy odniósł się do dziennikarzy polskich. (Bądź co bądź było to już po ogłoszeniu manifestu Wielkiego Księcia Mikołaja Mikołajewicza).

— A oto redaktor „Diła" — odezwał się w końcu mistrz ceremonii.

— „Diło"? — ryknął satrapa. — „Diło" won!

Ci Polacy, którzy nie uznawali narodowości ukraińskiej, byli duchowymi braćmi owego pana, z Henrykiem Sienkiewiczem nie łączyło ich nic. Czytali oczywiście jego książki, doznawali podniosłych wrażeń, lecz okazali się zupełnie głusi na to, co najważniejsze i pewnie najbardziej charakterystyczne. Sienkiewicz wystawił zbyt pochlebne świadectwo tym wszystkim, co występowali po stronie polskiej, lecz wewnątrz obozu lojalnych wobec Warszawy nie dyskryminował, ani się nie silił utożsamiać Rusina z Polakiem.

Miał też wiele serca dla tamtych z drugiej strony frontu. Do głowy mu nie przyszło negować historyczny byt Ukrainy. Rozumieć jego książki, to znaczy pojmować, że w XVII wieku doszło do wielkiej tragedii. *Ogniem i mieczem* zamykają słowa: „Nienawiść wrosła w serca i zatruła krew pobratymczą", a powieść ta rozpoczyna zaledwie Trylogię. Kończy ją mroczny tom pod tyułem *Pan Wołodyjowski,* co jakże słusznie podkreślił ostatnio Stanisław Stomma w „Tygodniku Powszechnym".

Nie należy obarczać Trylogii odpowiedzialnością za to, co sprawiła płynąca przez całą Europę fala nacjonalizmu, wszędzie jednako wrogiego tym właśnie wartościom, które Sienkiewicz cenił. Pragnącego zagładzać i tępić odrębności historyczne, w danej chwili fizycznie słabsze. Nie należy również demonizować ani starych ani nowych powieści, przypisywać im przesadnej mocy wpływania na wyobrażenia i uczynki ludzkie.

Trylogia wcale się nie zajmuje szerzeniem niechęci do Czechów. Występujący w *Potopie* pułkownik Sadowski pokazany nawet został w świetle bardzo dodatnim. A jednak nie można twierdzić, że odzyskawszy niepodległość nie uczyniliśmy niczego niewłaściwego na południowym zachodzie, to jest nad Olzą. Czesi — o ile wiem — też nie mają w swej literaturze utworów głoszących nienawiść do Polaków. Pomimo to podczas międzywojnia zachowywali się wobec nas równie rozumnie, jak my wobec nich. Bądźmy pewni: i bez Trylogii polscy nacjonaliści przeszkodziliby Michałowi Bobrzyńskiemu w jego wcześnie podjętych pracach, mających na celu porozumienie Polaków z Ukraińcami.

Uzdrowienie świata dokonałoby się dawno, gdyby wystarczyło przekonać powieściopisarzy.

Ażeby dopomóc własnemu zamiarowi sprowadzenia kwestii do właściwych proporcji, muszę wysunąć pytanie, od dość dawna nie dające mi spokoju: kto wywarł bardziej trwały, głębszy wpływ na świadomość historyczną inteligencji polskiej — Henryk Sienkiewicz czy Michał Bobrzyński? Wiele objawów zdaje się wskazywać na drugiego spośród nich. Rzecz tym godniejsza uwagi, że wysokość nakładów sienkiewiczowskich wyraża się w liczbach astronomicznych, a poszczególne egzemplarze *Dziejów Polski w zarysie* stanowią rzadkość. Polemika z Trylogią to najczęściej wywalanie drzwi od dawna otwartych, tezy Bobrzyńskiego trzymają się twardo i wcale nie tak łatwo je podważyć.

Sława wielkiego artysty sprawia, że wszelki spór z nim zapewnia jaki taki rozgłos czy rozgłosik. Okoliczność ta stwarza pozory ciągle trwającej walki o rząd dusz, cyklu heroicznych pojedynków z dyktatorem mózgów polskich. Józef Ignacy Kraszewski

też cieszy się kolosalnym powodzeniem, czytają go setki tysięcy, jeśli nie miliony ludzi, jego diagnozami nie przejmuje się nikt. I nikt również z nimi nie polemizuje. Nie opłaci się. Za niska ranga.

III

Parając się od lat dziesięciu literackim opowiadaniem o naszej historii, nieuchronną — bo chronologiczną — rzeczy koleją znalazłem się wreszcie na tropach autora Trylogii. Przyszło szperać w tych samych foliałach, które on przewertował. Była to przygoda bardzo ciekawa, okazja do wejrzenia w część tajemnic warsztatu znakomitego beletrysty.

Z lektury książek Juliana Krzyżanowskiego wiadomo wszystkim, że pierwsza powieść cyklu miała się nazywać *Wilcze gniazdo*. Dopiero na dwa tygodnie przed rozpoczęciem druku Sienkiewicz poszedł za radą Władysława Olendzkiego i zmienił tytuł. A przecież zwrot „ogniem i mieczem" wcale często występuje w dokumentach, które przeczytał. Na przykład: (Chmielnicki) „miasta ogniem i mieczem wojując, drugie osadzając" w Białej Cerkwi „siedzibę wojny zasadził". Tak wytrawny znawca słowa prześliznął się więc okiem po wyrazach, które miały stać się formułą jego własnej sławy... Zwrócił na nie uwagę za cudzym podszeptem. *Wilcze gniazdo* to nie byłby tytuł zbyt dobry, bo i pretensjonalny i za mały w skali. Sienkiewicz bardzo wysoko wywindował swego Skrzetuskiego, pasował go na wzór wszystkich cnót i zupełnie świadomie przemilczał jego najbardziej heroiczny wyczyn. Skrzetuski prawdziwy rzeczywiście przedostał się ze Zbaraża do Zborowa, stanął przed Janem Kazimierzem utaplany w błocku, wynędzniały, i natychmiast oświadczył gotowość odbycia przechadzki w kierunku odwrotnym — z listem króla do regimentarzy. Nie ma miejsca na żadne wątpliwości, Sienkiewicz o tym wiedział. *Księgę pamiętniczą* Jakuba Michałowskiego przeczytał wszak od deski do deski, czerpał z niej materiał obu dłońmi.

Skrzetuski historyczny mógł sobie robić, co chciał, powieściowego pana Jana należało już połączyć z panną Heleną i doprowadzić przed ołtarz. Wymagała tego wewnętrzna logika książki, rzecz dla autora bez porównania ważniejsza od litery źródeł dziejopisarskich. Chyba tylko ten domysł wyjaśni „pomniejszycielski" zabieg, zastosowany przez Sienkiewicza wobec bohatera romansu. Wzmiankę o charakterystycznym retuszu-przemilczeniu chciałoby się wprost dedykować tym wszystkim, którzy uparli się nie rozróżniać zakresów odpowiedzialności pisarskiej, narzucać beletrystyce rygory, obowiązujące w prozie naukowej i po części w eseju.

Mniejsza o to, czy Sienkiewicz od samego początku zamierzył „krzepić serca", czy tak mu się na końcu napisało. Nie można za to wątpić, że tworząc Trylogię nie chciał być belfrem, wyniośle pouczającym gawiedź.

Pierwsza scena *Ogniem i mieczem* rozgrywa się na wzgórzu stepowym, obok resztek murowanej stanicy, „którą jeszcze Teodoryk Buczacki wystawił, a którą potem napady starły". Pisarz mniejszego talentu dodałby w tym miejscu, może nawet w nawiasach, nieco encyklopedycznych wiadomości o tym mężu: kto zacz i czego dokonał. Henryk Sienkiewicz nie pokwapił się do wyjaśnień, że kosz tatarski nie ma nic wspólnego z wiklinowym sprzętem, służącym do przenoszenia ziemniaków i innych cerealiów. Operował w materiale historycznym wyjątkowo skomplikowanym i radził sobie z nim sposobami, które nigdy nie przypominają referatu: „Ziemia była de nomine Rzeczypospolitej, ale pustynna, na której pastwisk Rzeczpospolita Tatarom pozwalała, wszakże gdy Kozacy często bronili, więc to pastwisko było i pobojowiskiem zarazem". Jakże szeroko a pouczająco można by było rozwinąć to jedno zdanie! Iluż korepetytorskich pokus dostarcza ciżba terminów; Rzeczpospolita, Polska, Litwa, Ruś, Ukraina, ordy białogrodzkie, budziackie i krymskie, Mołdawia i Wołoszczyzna, perkułabowie a jeszcze i septentrionowie na dodatek... Autor zostawiał czytelnika sam na sam z tymi pojęciami i w niczym jakoś nie zaszkodził poczytności własnych książek, które od razu znalazły odbiorców poza kręgiem ludzi nawykłych do lektury dzieł fachowych, umiejących posługiwać się encyklopedią i znających łacinę. Sienkiewicz uchodzi za pisarza łatwego. Nie istnieje niestety sposób sprawdzenia, ilu zarówno wielbicieli jak krytyków Trylogii wcale nie wszystko w niej pojmuje jednoznacznie. Czy wszyscy dokładnie wiedzą, skąd jedna armia szwedzka wzięła się na Litwie, inna zaś w Wielkopolsce, skoro sama Szwecja leży za morzem? Można przyjąć, że nie każdemu autorowi wybaczonoby wstawkę taką jak ta, co na samym początku książki urozmaica czehryńską orację Zagłoby: *Quatuor articuli judicii castrensis: stuprum, incendium, latrocinium et vis armata alienis aedibus illata.* Wydaje się, że jesteśmy przy wielkiej tajemnicy twórczości Henryka Sienkiewicza, świetnego artysty i tęgiego erudyty, który umiał traktować czytelników jako równych sobie i samą swobodą narracji dać im to do zrozumienia.

Naszym uczonym historykom od dość dawna już, i często wcale nie bez racji, zarzuca się wyniosłą abnegację wobec języka, stylu i w ogóle formy literackiej jak długa i szeroka. Pokolenie historyków-pisarzy wymarło, Aszkenazy, Konopczyński i Wacław Sobieski nie mają spadkobierców. Smutne to zjawisko zna wyjątek. Stanowią go ci specjaliści, którzy zajmują się XVII stuleciem.

Mowa tu naturalnie nie o Kubali, lecz o fachowcach nam współczesnych, o Czaplińskim, Kerstenie, Maciszewskim, Sajkowskim, Wolińskim, Wójciku. Gdybyż wszyscy literaci, a zwłaszcza już publicyści i dziennikarze umieli się równie dobrze wysłowić... Adam Kersten, autor rzetelnie naukowej książki o Czarnieckim, przytacza wiersze Samuela ze Skrzypny Twardowskiego, im powierza odpowiedzialny trud przedstawienia okropności wojny domowej na Ukrainie. Ku jak największej korzyści kultury, wspaniała polszczyzna XVII wieku wzięła z jasyr panów profesorów, doktorów, docentów i trzyma ich w swoich pięknych łykach.

Odkąd Hanna Malewska ogłosiła *Listy staropolskie z epoki Wazów* szeroki ogół już wie, że literacki wiek XVII to nie tylko Jan Sobieski, Stanisław Żółkiewski, Pasek, Łoś, obydwaj Maskiewicze, Morsztyn i inni właściciele nazwisk głośnych. Zostało dowiedzione, że dziwnie biegle władali wtedy piórem ludzie nikomu nie znani, bardzo często w ogóle bezimienni autorzy rozmaitych diariuszy, listów, zapisek.

To wcale nie przypadek, że powieściowa proza polska osiągnęła szczyt doskonałości w cyklu książek, przedstawiających wiek XVII właśnie. „Źródeł mam dosyć — wyznawał Sienkiewicz — i od dawna nad tym pracuję". „Kalendarz" jego życia i twórczości, napisany przez Juliana Krzyżanowskiego, informuje, co przeczytał.

Oto urywek bezimiennego diariusza, który Sienkiewicz na pewno znał. Rzecz dzieje się w sierpniu 1649 roku pod Zborowem, czyli wtedy, gdy pan Jan Skrzetuski w gościnnym łożu księdza Cieciszowskiego odpoczywa po utrapieniach zbaraskich:

Chan Islam Girej „dosyć wspaniale i pańsko stał w namiotach swoich, ordyńców strojnych koło niego sroga rzecz, osoby zacne, konie dobre, pancerze wyborne i janczarów kilkaset przed namiotem. Sam w szubie ceglastej aksamitnej, sobolej...".

Można by dokonać interesującego doświadczenia, puszczając ten urywek na arenę *quizów*, inaczej — a niezbyt pięknie — zwanych „zgaduj-zgadulami", między rekordzistów dobrej pamięci, którzy na wyrywki wiedzą, ile razy Kmicic był ranny, jaka osobliwość znajdowała się w kościele w Orszy, i z kim Kiemlicze mieli kollokację. Znawca czuły na rzeczy ważniejsze od anegdoty musiałby odpowiedzieć, że przytoczone zdanie zalatuje tylko Sienkiewiczem, lecz nie jest z jego prozą identyczne.

Sienkiewicz ustrzegł się dwóch pokus: belferstwa i zaskakiwania językowymi wykopaliskami. Przytoczony opis obozu Islam Gireja wywiera wrażenie, bo wiemy, że jest autentykiem. Kopia bardzo rychło utraciłaby świeżość.

Cóż za dyscyplinę narzucił sobie rozkochany w staropolszczyźnie pisarz-batalista, który nie dał się uwieść takiemu na przykład

wywodowi: „Znowu potem mało mi guzika u żupana nie odpiął z samopału, ale mu się to śmiercią nagrodziło". Albo: „...naszym też biednym i kul, i prochów nie stawało: co postrzegłszy nieprzyjaciel tym bardziej brał się do parkanu, którego dograboliwszy się co żywo lazło do zamku. Ta skoro się ich nacisnęło, dragonija w sieki i kapitani porazilić niemało chłopstwa tego, ale potędze wielkiej nie mogli do końca strzymać...".

Oba te zdania odnoszą się do szeroko przedstawionych w *Ogniem i mieczem* walk Wiśniowieckiego na Ukrainie, stoczonych latem 1648 roku. Napisał je pan Bogusław Kazimierz Maskiewicz, występujący w tej powieści, jako „Ksenofont" wyprawy Jeremiego w stepy.

Proza Sienkiewicza jest spokrewniona z tamtym omszałym pisarstwem, wyraźnie wyczuwa się w niej nalot-dziedzictwo po XVII stuleciu, lecz nie ma w niej niczego, co nadawałoby się już tylko na eksponat muzealny. Język i styl Trylogii nie starzeją się dzięki ascezie jej autora. On się nie uganiał za rarytasami.

Pisał, kiedy źródła, z których korzystał, liczyły już sobie przeszło dwieście lat bytowania. Wydaje się, że z formy ich przejął wyłącznie to, co i w jego czasach nie odróżniało się przesadnie od mowy potocznej. Inaczej mówiąc to, co zdołało się żywo przesączyć przez filtr gruby na dwa i pół wieku. Niepodobna nazywać „zabiegiem" mistrzostwa, które sprawiło, że Trylogia posługuje się językiem ponadczasowym. Autor jej wyzyskał próbę stulecia. Nie pozwolił aby modna za jego życia konwencja literacka spętała mu książki, spłyciła im oddech.

Nie brakuje niestety utalentowanych, z wielu względów na najgłębszy szacunek zasługujących pisarzy, którzy nie potrafili dokazać tej sztuki. Ileż stronic Stefana Żeromskiego zmarło śmiercią literacką? Nie chciałbym nikogo gorszyć, ale stanowczo twierdzę, że z wielkości *Chłopów* Reymonta zdaje sobie dziś sprawę tylko ten, kto przeczytał ową powieść w języku obcym, to znaczy w dobrym, spokojnym przekładzie. Bez zaśpiewów i gwary w mowie odautorskiej. Spis polskich pisarzy-samobójców otwiera nazwisko patrona naszej literatury, mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem, którego zanadto oczarowała konwencja, przyjęta na Zachodzie Europy na przełomie XII i XIII stulecia.

Po dzień dzisiejszy wielką poczytnością cieszą się Tucydydes, Tacyt, Swetoniusz... Nie słychać jakoś o takim samym powodzeniu Liwiusza. Pozerstwo nie popłaca. Jeśli zapewnia oklaski, to takie, co rychło cichną.

Historiozofia Henryka Sienkiewicza już chyba nie zasługuje na roztrząsanie. Nie jest przewodniczką narodu, a śmiem twierdzić, że

nigdy nią nie była. I cóż stąd, że podczas minionej wojny tylu było wśród partyzantów Kmiciców, Zagłobów, Podbipiętów? Jeszcze liczniejsza grupa pseudonimów to Dęby, Brzozy, Czajki, Wilki, Żubry, Rysie, Żbiki, z czego wcale nie wynika, że Polacy są narodem namiętnych zoologów i botaników. Sienkiewiczowskie postacie pomnożyły ludność Polski, ale to jest zasługą artysty. Nie wszystkie zagadki jego rzemiosła zostały dotychczas wyjaśnione i tak się zdaje, że one właśnie powinny się obecnie znaleźć w centrum nie sporu, któremu warto dać spokój, lecz debaty.

Paweł Jasienica

WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ

ZAPOMNIANY ROMANTYZM

I. ROK 1600

W epoce Odrodzenia znacznym przemianom uległa poezja — od humanistów do Tassa, podobnie stało się z malarstwem — od Masaccia do Tycjana.[1] Natomiast główne zasady teorii poezji, malarstwa i cała myśl estetyczna Odrodzenia pozostały niezmienione w ciągu dwóch stuleci.

Zasady te głosiły, że piękno jest obiektywną własnością rzeczy, że polega na ładzie i harmonii, na *concinnitas* i *decoro,* że ocenić je może jedynie intelekt, że sztuka i poezja winny naśladować naturę, że podlegają powszechnie uznanym regułom, że doskonałość i ostateczną postać osiągnęły już w czasach starożytnych, że stanowią *cosa mentale* — są nie tylko sztukami, ale rodzajem wiedzy, i wreszcie, że mają wartość nie tylko estetyczną lecz również moralną. To były zasady estetyki klasycznej. Przetrwały całą epokę Odrodzenia, a więc w przybliżeniu od 1400 do 1600 roku.

Około zaś roku 1600 większość tych, co pisali o sztuce zaczęła się od zasady tych odwracać. Czasy były wyjątkowe, doniosłe zmiany zachodziły w polityce i strukturze społecznej, a także w teorii sztuki i w sztuce samej.

Ważna przemiana społeczna dotyczyła artystów: mianowicie podniosła się ich pozycja socjalna. Proces ten zaczął się był we Włoszech już w epoce Odrodzenia, a teraz, około 1600 roku, doszedł do szczytu. Malarze zaczęli teraz przyćmiewać innych rzemieślników.

---

1 Praca ta ukazała się pt.: *The romantic aestetics of 1600* w „British Journal of Aestetics", 1967. Ukaże się też w języku włoskim w wydawnictwach rzymskiej Stacji PAN. Treść jej, w innej postaci, wejdzie do III tomu *Historii estetyki.* Tekst niniejszy jest przekładem z angielskiego, tłumaczył Bohdan Cywiński.

Cytaty z dzieł Szekspira wzięte zostały z tłumaczeń: Jana Kasprowicza, Stanisława Koźmiana, Jerzego Pietrkiewicza, Józefa Paszkowskiego, Konstantego Piotrowskiego, Jerzego S. Sity i Leona Ulricha.

Powszechnym przekonaniom odpowiadało powiedzenie Cardana, że „ze wszystkich sztuk mechanicznych malarstwo jest najszlachetniejsze i najsubtelniejsze”, albo pogląd Leonarda, że spośród wszystkich sztuk plastycznych malarstwo jest jedyną sztuką „wolną”. W Bolonii, dokładnie w wigilię Seicenta malarze, którzy dotąd należeli do cechu papierników (*bombasari*), uzyskali wreszcie prawo utworzenia własnego niezależnego cechu. Na pierwszym spotkaniu — w grudniu 1599 roku — cech ów przyjął w swe szeregi artystów, którzy stali się luminarzami nadchodzącego stulecia: Albaniego i Guido Reniego.

W sztukach pięknych około 1600 roku zaczynały obumierać główne prądy szesnastowieczne — klasycyzm i manieryzm. Pojawiły się nowe formy artystyczne: eklektyczny klasycyzm Carraccich, realizm Caravaggia, barok. Carracciowie datę „1600” umieścili na swym głównym dziele — freskach w Pałacu Farnese w Rzymie. Caravaggio również wtedy osiągał zenit swej kariery a wielki przedstawiciel baroku — Rubens — w tymże roku przybył z Flandrii do Rzymu.

W poezji rok 1600 — to punkt kulminacyjny twórczości Szekspira w Anglii, a Cervantesa i Lope de Vegi — w Hiszpanii. *Hamlet* pochodzi z 1601 roku, *Don Kichot* został opublikowany w 1605, ale zapewne zaczęty około 1600 roku, Lope de Vega był także wtedy u szczytu kariery. W tym czasie po raz pierwszy największą sławę literacką zdobyli prozaicy i — po raz pierwszy od czasów starożytnych — piszący dla teatru, który rozkwitał właśnie we Włoszech, Anglii i Hiszpanii.

W muzyce rok 1600 także stanowi datę pamiętną: w roku tym z okazji zaślubin Marii dei Medici z Henrykiem IV — został wystawiony we florenckim Pałacu Pittich dramat muzyczny wspólnie skomponowany przez poetę Rinucciego i muzyka Pozziego. Przedstawienie to dało początek nowemu rodzajowi sztuki, w którym muzyka została połączona z poezją i widowiskiem, tworząc — operę, znaną początkowo pod nazwą *drama per musica* lub *melodrama*.

W poglądach estetycznych, o których będziemy tu mówić, nastąpiły zmiany niemniej ważne. Podczas gdy twórczość estetyczna wieku szesnastego była dość jednolita, około 1600 roku pojawiły się w niej nowe a różnorodne idee: z jednej strony estetyka cudu Patrizziego, z drugiej — estetyka sceptyczna Malherbe'a i pluralistyczna estetyka Giordano Bruna.Tradycyjna estetyka klasyczna przestała wówczas pociągać i na jakiś czas straciła zwoleników.

Dalszy ciąg rozważań poświęcimy typowym dla lat tysiąc sześćsetnych poglądom estetycznym. Jako szczególnie typowe wyliczamy poglądy czterech filozofów: trzech Włochów i jednego Anglika

i czterech poetów: Anglika, Francuza, Hiszpana i Polaka. Te osiem poglądów zaprezentuje cztery różne typy teorii estetycznej. W przeciwieństwie do uniformizmu klasycznych teorii wieku szesnastego, antyklasyczne poglądy z przełomu XVI i XVII wieku były zróżnicowane. Zobaczymy jednak, że w najogólniejszym sensie i one miały pewne cechy wspólne.

II. CUD I STWORZENIE

A. PATRIZZI

Francesco Patrizzi (1529—1597) jeden z czołowych włoskich filozofów szesnastego wieku, był autorem rozprawy o poezji. Dwie tylko z planowanych dziesięciu części owego traktatu ukazały się drukiem za jego życia, obie w 1586 roku: *La deca istoriale* i *La deca disputata*. Pięć innych części pozostało w rękopisie. Odnalazł je niedawno w Bibliotheca Palatina w Parmie P. O. Kristeller, a obszernie omówił B. Weinberg. [2]

Teoria poezji Patrizziego była przeciwieństwem typowej dla szesnastego wieku teorii klasycznej (takiej w szczególności, jaką prezentowała słynna książka Ludovica Castelvetro *Poetica d'Aristotele Vulgarizzata"*, 1576):

a — Patrizzi twierdził, że istotą poezji jest poetyckie natchnienie, *furor poeticus*. Poezja ma wiele źródeł ale tylko natchnienie i entuzjazm są naprawdę ważne. (Dla Castelvetra *furor poeticus* był tylko mitem);

b — Patrizzi wierzył, że inwencja poetycka jest nieograniczona: poeta to *facitor*, twórca czegoś, co nigdy przedtym nie istniało. Poezja polega na przekształcaniu natury, na *finzione, formatura, transformazione, transfigurazione*. Castelvetro natomiast twierdził, że inwencja poety jest ograniczona;

c — jedna tylko cecha poezji była dla Patrizziego istotna, cecha cudowności: *mirabile, la maraviglia*. Poeta, to ten, kto w swym wierszu stwarza cud: *il facitore del mirabile in verso* — i to jest racja bytu poety. Dokonanie poetyckie polega na obróceniu każdego przedmiotu w coś cudownego. Celem poety jest wywołanie poczucia cudu (*mirare*). (Dla Castelvetra i większości estetyków XVI wieku cel ten polegał po prostu na dostarczeniu przyjemności);

d — podczas gdy wszyscy piszący w XVI wieku o poetyce i teorii sztuki uważali za rzecz naturalną, że są one naśladownictwem, Patrizzi był przeciwnikiem tego poglądu. Uważał, że poeta odtwarza

---

2 B. Weinberg, *A History of Litterary Criticism in the Italian Renaissance*, 1961, t. 2, s. 765—86.

wprawdzie przedmioty, ale jedynie takie, które są tworem własnej jego wyobraźni; nie naśladuje więc rzeczywistości, ale wyraża swe idee.

Krótko mówiąc, Patrizzi widział istotę poezji jedynie w jej cudowności. Cud jest nie tylko przedmiotem poezji, lecz także jej celem, a pożądanie przez ludzi cudu jest siłą napędową poezji. Cud ten może przybrać wiele form — i Patrizzi z wielką precyzją, a nawet pedantycznie wylicza ich niemniej niż piętnacie. Cudownym przedmiotem poezji może być historia bajeczna, ale również coś, co rzeczywiście miało miejsce; coś, co jest niemożliwe, lecz także coś, co jest konieczne; coś zupełnie nieprawdopodobnego i coś, w co można uwierzyć.

Poeta czerpie cudowność z wielu źródeł. I te również Patrizzi wyliczał, i skrupulatnie wymienił kilkanaście — rzeczy nadnaturalne i boskie, lecz także i zwykłe, jeśli są nowe, nieoczekiwane, nagłe.

Z władz umysłowych jedna tylko według Patrizziego umożliwia zdanie sobie sprawy z cudu poezji: nie czynią tego ani zmysły, ani myśl dyskursywna, ani nawet wyobraźnia, ale swoista „zdolność podziwiania" — *potenza ammirativa.*

Teoria Patrizizego była więc niewątpliwie czystym romantyzmem.

B. SARBIEWSKI

Innym godnym uwagi wyrazicielem pokrewnej teorii był na przełomie XVI i XVII wieku Polak, Kazimierz Maciej Sarbiewski (1595—1640). Był on przede wszystkim poetą, ale teoria poezji była jego drugim powołaniem. Dla zrozumienia jego poezji i jego poetyki trzeba pamiętać, że był on jezuitą, kształcił się w Rzymie, pisał po łacinie, był profesorem w polskim kolegium jezuickim. Jego *De perfecta poesi* zachowuje formę włoskich poetyk z tej epoki, lecz w treści jest niezależna i mimo nieuniknionego powtarzania przyjętych wzorów zawiera poglądy radykalnie nowe. Napisana około 1623 roku nie ukazała się podówczas drukiem, lecz krążyła w rękopisie i była szeroko znana.

W rozprawie tej wyraził Sarbiewski wyjątkowy dla owych czasów pogląd, że poezja jest dziedziną twórczości i jako taka nie musi się koniecznie ograniczać do prawdy. Poeta jest twórcą, „wynajduje" (*confingit*), „buduje" (*quammodo condit*) i „stwarza na nowo" (*de novo creavit*) swe dzieło. Sarbiewski nie lękał się powiedzieć, że poeta działa w sposób podobny Bogu (*instar Dei*). On jeden — bo żadna działalność w zakresie innych sztuk czy nauki nie da się porównać z tworzeniem poetyckim. Rzeźbiarze i malarze mają inne zadanie: nie stwarzają przedstawianych przez siebie przedmiotów, jedynie je naśladują. Czynność ich nie jest stwarza-

niem, bo używają istniejących materiałów, tworzyw i narzędzi. Wydaje się, że Sarbiewski pierwszy do dzieła sztuki (poetyckiej) stosował pojęcie i nazwę „stwarzania". Był przy tym świadom, że pogląd jego jest różny od teorii Arystotelesa i jakiejkolwiek istniejącej teorii.

Warto również zwrócić uwagę na inne twierdzenia Sarbiewskiego z dziedziny poetyki. Twierdził on mianowicie, że każdy utwór poetycki jest zamkniętą całością, niejako światem w sobie (*quoddam mundus*). I twierdził także, że poezja ma zadanie istotnie różne niż malarstwo czy rzeźba: albowiem ona wydaje sądy, o r z e k a, że rzecz ma się tak a nie inaczej (*asserit esse: dicit hic ita esse*), podczas gdy malarstwo i rzeźba tylko przedstawiają, pokazują (*ostendent*) przedmioty.

Obie te teorie — pogląd Sarbiewskiego, że istotą poezji jest twórczość i pogląd Patrizziego, że jej istotą jest cud — były całkowitym przeciwieństwem klasycznej estetyki Odrodzenia. Obie stosowane były przez swych twórców jedynie do poezji, jednakże zwiastowały ogólniejszą teorię estetyczną, jaka rozwinęła się później — w epoce romantyzmu.

III. ESTETYKA PLURALIZMU I SUBIEKTYWIZMU

A. BRUNO

Giordano Bruno (1548—1600), który w 1600 roku spłonął na stosie, był typowym przedstawicielem włoskiej filozofii przyrody. Czerpał z wielu źródeł: z platońskiego spirytualizmu, arystotelesowskiego finalizmu, stoickiego panteizmu i ze średniowiecznych teorii, jak również z nowej astronomii Kopernika. Posługiwał się jednak tymi źródłami na własny sposób pozostając samodzielnym myślicielem. Odbiegał od nauki Kościoła, już w młodych jego latach potępione zostało niemniej niż 130 jego tez heretyckich, jednakże antykościelni arystotelicy równie mało cieszyli się jego sympatią. Jego poglądy estetyczne były równie niezależne jak inne części jego filozofii. Nie napisał traktatu o estetyce, ale pozostawił wiele uwag na jej temat zwłaszcza w *Eroici furori* i w piśmie zwanym *De vinculis in genere*.

Poglądy Giordana Bruna na sztukę odbiegają od typowych sądów renesansowych, zwłaszcza zaś od przekonania, że sztuka jest rzeczą powszechnie stosowalnych reguł. Przeciwnie, w *Eroici furori* napisał Bruno pamiętne słowa: „Poezja nie rodzi się z reguł, chyba przez przypadek. Reguły natomiast wywiedzione są z poezji, toteż tyle jest prawdziwych reguł, ile rodzajów i gatunków prawdziwych

poetów". Napisał to o poezji, ale można przypuszczać, że gotów byłby rozszerzyć tę opinię również na sztuki plastyczne.

Że nie poezja wywodzi się z reguł, lecz reguły z poezji — było wówczas poglądem niezwyczajnym. Była nim także idea, że jest wiele słusznych reguł, że jest ich tyle ilu wielkich poetów. Ten pluralistyczny pogląd sprzeciwiał się opiniom klasycznym przyjmującym, że jeden jest system właściwych reguł, jedna doskonałość w poezji i w sztuce.

Bruno miał trzeźwą, minimalistyczną koncepcję piękna, nie uznającą klasycznego dogmatu obiektywnego absolutnego piękna. Podczas gdy wyrażona przezeń w *Eroici furori* teoria sztuki była tylko pluralistyczna, jego teoria piękna była relatywistyczna i subiektywistyczna, w jeszcze wyraźniejszym przeciwieństwie do teorii klasycznej.

Twierdził on, że

a — nie ma jednego piękna, lecz jest ono różnorodne (*multiplex*),

b — nie można sformułować żadnych generalnych twierdzeń o przyczynie (*ratio*) piękna, jest ona nieokreślona (*indefinita*) i nieopisywalna (*incircumscriptilis*),

c — żadna cecha nie zapewnia piękna: coś, co jest piękne w jednym człowieku, może nie być piękne w innym. „Piękno jednego gatunku jest odmienne od piękna innego gatunku",

d — nie ma powszechnego piękna, któreby oddziaływało na wszystkich ludzi: coś, co jest piękne dla jednego, nie jest nim dla drugiego. Człowiek zachwyca się tym, co jest piękne dla niego, nie zaś tym, co jest piękne dla innych. Piękno jest różne nie tylko dla różnych gatunków, ale również i dla różnych jednostek. Każdy gatunek ludzi inaczej reaguje na piękno i podobnie jest tu z jednostkami: są rzeczy piękne dla pospólstwa i są inne — dla osobowości wyjątkowych, inne dla mężczyzn, inne dla kobiet, inne dla słabych, inne dla mocnych,

e — piękno zależy od usposobienia tego, kto je ogląda: ta sama osoba zależnie od nastroju zachwyca się czarem piękna lub pozostaje na nie obojętna,

t — „żadne piękno nie jest absolutne" — jeśli coś jest piękne, jest nim w relacji do czegoś jeszcze.

Poglądy te były nowe, a w każdym razie nie były wypowiadane od stuleci. Przez swój relatywizm były całkowicie różne od klasycznej teorii estetycznej.

Piękno było dla Giordano Bruna cechą przedmiotów materialnych — nie brał pod uwagę piękna duchowego. Był jednak przekonany, że piękno materialne wystarcza do wywarcia przemożnego wpływu na ludzki umysł, do przemieniania ludzi w poetów i bohaterów.

B. GALILEUSZ

Galileo Galilei (1564—1642) także należał do pokolenia, które około roku 1600 osiągało swój zenit. Wielki uczony zainteresował się również sztuką, rzecz naturalna, bo rósł w domu artysty — ojciec jego, Vincenzo był znanym muzykiem.

Podczas gdy renesansowi artyści — począwszy od Albertiego i Piera della Francesca aż do Leonarda — usiłowali ze sztuki czynić naukę, uczony, jakim był Galileusz, widział między nauką i sztuką istotną różnicę. [3]

Jego zasady metodologiczne można sprowadzić do czterech punktów: a — nauki winny być uprawiane doświadczalnie (nie *a priori*), b — matematycznie (nie tylko jakościowo), c — muszą się ograniczać do badania zjawisk (rezygnując z poszukiwania natury rzeczy) i d — sprowadzać się do badania przyczyn (a nie celów i ideałów). [4]

Otóż nie ma powodu, by tym samym ograniczeniom poddawać sztuki. Sztukom brak walorów, ale i ograniczeń cechujących naukę. Oto jak Galileusz opisuje artystę i uczonego: „Nam, uczonym, musi wystarczyć, że jesteśmy tymi mniej wzniosłymi pracownikami, którzy poszukują marmuru w głębiach ziemi i wynoszą go na światło, aby dopiero artysta stworzył zeń te cudowne kształty, które utajone są w jego surowym i nieforemnym łonie". Sztuka i nauka mają różne cele i różne możliwości. Był to pogląd dokładnie przeciwny poglądom i postulatom klasyków.

W 1612 roku Galileusz w liście do malarza Cigoli przedstawiał swój pogląd na hierarchię sztuk pięknych. Uzasadniał w nim pierwszeństwo malarstwa: stwarza ono bowiem większe złudzenie niż rzeźba, przedstawiając przedmioty na dwuwymiarowej powierzchni i skłaniając widza by tę powierzchnię postrzegał jako trójwymiarowe przedmioty. Malarstwo jest sztuką wyższego porządku, właśnie dlatego że spełnia trudniejsze zadanie. Artyzm polega na przezwyciężaniu trudności: im trudniejsze zadanie stawia sobie sztuka, tym większe jej znaczenie. „Naśladownictwo jest tym godniejsze podziwu, im bardziej środki, jakimi się posługuje, są odległe od przedmiotu naśladowanego". Było to nowe, antyklasyczne uzasadnienie starego poglądu na malarstwo.

Porównując malarstwo z rzeźbą Galileusz dokonał rozróżnienia pojęć, które odżyły po trzystu latach. Wskazał mianowicie na to, że zarówno malarstwo jak i rzeźba ukazują trójwymiarowość przedmiotów, ale każde w inny sposób: malarstwo przemawia tylko do oka, rzeźba — również do dotyku. Galileusz wyróżniał więc relief

---

3 E. Panofsky, *Galileo as the Critic of the Arts*, 1954.

4 W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, wyd. 5, 1958, s. 59—62.

wzrokowy i dotykowy (*rilevo visibile* i *al tatto*), wyprzedzając dobrze znane dziś i szeroko przyjęte rozróżnienie A. Riegla między „optycznymi" i „hoptycznymi" elementami w sztukach plastycznych.

I jeszcze jedno rozróżnienie Galileusza: niektóre dzieła sztuki ukształtowane są w sposób nie-ciągły z oddzielnych elementów, jak w wypadku mozaiki czy inkrustacji (przez Galileusza było to określone jako *intarsiare*), w innych sztukach, jak w malarstwie olejnym są one ukształtowane w sposób ciągły (*sfumandosi dolcemente i confini*). Galileusz użył tego rozróżnienia także do poezji, przyrównując dzieła Tassa do mozaik. Można to również zastosować do muzyki (fortepian i skrzypce).

Podkreślenie różnicy między sztuką a nauką, próba oceny sztuk ze względu na stwarzane przez nie złudzenia — cały ten dorobek trudno włączyć w klasyczny system estetyki.

IV. POWIETRZNE NIC I WYOBRAŹNIA

A. SZEKSPIR

Postacie sztuk szekspirowskich wyrażają sporo myśli poświęconych estetyce. Myśli te — powracające także w *Sonetach* — chociaż przygodne tylko, są dość liczne i urozmaicone. W *Wenus i Adonis* śpiewa Szekspir hymn ku czci piękna: „...piękność zmarłaby... i świat chaosu stałby się obrazem...". W *Kupcu Weneckim* mówi: „Człowiek, co nie ma w swych piersiach muzyki, którego słodkie nie wzruszają tony, do zdrad, podstępów, grabieży jest skłonny". W *Romeo i Julii* pojawia się zdanie: „Bo piękność, którą własna nagość strawia, całą potomność piękności pozbawia". Zdaje się ono znaczyć, że piękno zbyt doskonałe jest zjawiskiem nienaturalnym. Do szekspirowskiej esetyki można także włączyć pochwałę zmysłu wzroku, jako tego, który najlepiej ujmuje piękno. Wygłasza ją w *Troillusie i Cressidzie* Achilles, nazywając oko „zmysłowych wrażeń najczystszym pośrednikiem".

Szekspir zwraca uwagę na trwałość sztuki, poezji, piękna: „Marmur, pomniki książąt złotem kryte, mocy tych rytmów nigdy nie przeżyją" (*Sonet* 55). Podobnie w *Sonecie* 12: „w marzeniu bo rzecz się powtarza, pamięć w niepamięć odsyła spełnione" i jedynie poezja uwiecznia piękno, jak w *Sonecie* 19: „...a moja dziewica nie przestanie być piękna w mym sercu i pieniu". (To samo w *Sonecie* 55).

Przede wszystkim jednak mówi Szekspir o stosunku sztuki do natury — jest to temat główny, do którego wielokrotnie powraca. W poświęconych tej sprawie wypowiedziach jego postaci można wyróżnić pięć twierdzeń:

Twierdzenie pierwsze: modelem sztuki jest natura. Ale jak rozumiana natura? W przeciwieństwie do włoskich teoretyków XVI wieku, Szekspir nie widział natury w świetle metafizycznym. Hamlet jako wzór do naśladowania proponuje artystom (aktorom) nie wzniosłość ani moc, ale „skromność natury" (III, 2). Cóż jest istotną cechą natury? — Życie. Stąd Szekspir często przeciwstawiał naturę nieożywionym potęgom (*Wszystko dobre, co się dobrze kończy*, IV, 2, jak również w *Cymbelinie* i w *Ottelu*).

W *Opowieści zimowej* Poliksenes mówiąc o hodowli kwiatów nazywa ją sztuką pokrewną naturze i podobnie stwórczą: „sztuka sama jest naturą". To najbardziej może swoiste i istotne z szekspirowskich twierdzeń o sztuce rzuca najwięcej światła na jego własne dzieło. Jeśli życie jest istotną cechą natury, wtedy twierdzenie, że sztuka sama jest naturą, oznacza: szuka tworzy życie.

Trzecie twierdzenie idzie dalej: sztuka przekracza naturę. W *Opowieści zimowej* powiedziane jest, że sztuka uzupełnia, ulepsza i przekształca naturę. W *Tymonie Ateńczyku* (I, 1) — że sztuka „uczy naurę", że jej twory, choć sztuczne, są „żywsze niż życie". W *Lukrecji* Szekspir pisze: „Przeróżnych rzeczy bolesnych tysiące. Jakby tu żywot miały rzeczywisty". Jest to dzieło wyobraźni, to ona darzy życiem nieożywione przedmioy, to złudzenie „prześciga naturę". (*Antoniusz i Kleopatra* II, 2).

Jakimi środkami osiąga sztuka swe cele? Celem jej głównym jest prawda. „O, jak taka niewiasta piękniejszą się staje, z której duszy blask prawdy nieprzestannie bije". (*Sonet* 54). Nie wyklucza to jednak złudzeń i fantazji — przeciwnie: są one dla sztuki konieczne. I to jest czwarte z szekspirowskich twierdzeń o sztuce. W *Śnie nocy letniej* Tezeusz mówi: „Oko poety biega w szczytnym szale, z nieba do ziemi, a z ziemi do nieba; I gdy zarysy nieznanych przedmiotów Umkną z wyobraźni, w ciało je obleka Pióro poety nadając marzeniom miejsce, nazwisko i tło rzeczywiste. Z taką to siłą działa wyobraźnia". Marzeniem polski tłumacz nazywa to, co u Szekspira brzmi *airy nothing* — „powietrzne nic".

Szczytny szał, niebo i ziemia, rzeczy nieznane, „powietrzne nic". któremu poezja daje schronienie, siła i szał wyobraźni — w tych kilku słowach mieści się antyklasyczna teoria sztuki. Poeta zwięźle wyraził wszystko to, czego wyjaśnianie zajmowało krytykom potężne tomy. Podobnie cała teoria poetyckiej prawdy zawarta jest w *Jak wam się podoba* (III, 3), gdy na zapytanie, czy „poetycki" znaczy prawdziwy i szlachetny, Touchstone odpowiada: „prawdziwego? ani okruszyny; bo najprawdziwsza poezja, to największe kłamstwo".

Piąte wreszcie twierdzenie dotyczy stosunku sztuki do rzeczywistości. Prawdziwa poezja należy jednak do innego świata niż prawda

życia i rzeczywistego świata. To oznaczają słowa Hamleta (II, 2): „Cóż z nim Hekuba, on z nią ma wspólnego, żeby aż płakał nad jej losem?"

Twierdzenie o sztuce, jakie wypowiadają szekspirowskie postacie, zgodne są ze sztuką samego Szekspira. Słowa, które napisał w *Opowieści zimowej*, że „sztuka sama jest naturą", można odnieść do jego własnego dzieła, gdzie sztuka była naturą w tym sensie, że wypełnia życiem swe twory. Ben Johnson w swej elegii o Szekspirze napisał, że w porównaniu z szekspirowskimi przestają się podobać dramaty starożytnych. Wydają się martwe, sztuczne, nienaturalne „jak gdyby nie miały pokrewieństwa z naturą".

Jedynym rzeczywiście rozwiniętym w owych czasach systemem estetycznym, z którego mógł czerpać Szekspir, była estetyka klasyczna ze swym systemem uniwersalnych reguł. Szekspir jednak potrzebował czegoś innego. Teoria klasyczna, choć była dość ogólna, by objąć nawet sztukę manierystów i baroku, nie mieściła dzieł Szekspira z ich przewagą uczucia nad rozumowaniem, wyobraźni nad regułami, życia nad okazałością, ducha nad formą, wolności nad posłuszeństwem regułom, „powietrznego nic" nad *concinnitas* i *decoro*. Estetyka odpowiadająca dziełu Szekspira znalazła swe sformułowanie dopiero w romantyzmie.

B. BACON

Poezja, sztuka, piękno zajęły nieoczekiwanie poczesne miejsce w naukowej, empirycznej filozofii Franciszka Bacona. Odnosi się to zwłaszcza do poezji, którą cenił jako gałąź wiedzy. Bacon rozróżniał trzy gałęzie wiedzy, (*doctrina*), odpowiadające trzem władzom umysłowym: rozumowi, pamięci i wyobraźni. Nauka (*scientia*) jest dziełem rozumu, a historia — pamięci. Różnią się między sobą tym, że nauka wytwarza ogólne teorie, podczas gdy historia opisuje indywidualne fakty. Poezja, trzecia gałąź wiedzy, jest dziełem trzeciej władzy umysłu — wyobraźni. Empirysta Bacon wierzył, że rzecz szczególna i nieoczekiwana — wyobraźnia, a z nią poezja, mają swój udział w ludzkim odkrywaniu świata. I omawiał je w swych dziełach poświęconych naukom: angielskim *Advancement of learning*, 1605, i łacińskim *De dignitate et argumentis scientiarum*, 1623.

Nazwanie poezji dziełem wyobraźni zrywa z tradycyjną jej definicją jako naśladowania. Poezja konstruuje nowy świat: świat, który bardziej niż rzeczywisty odpowiada ludzkim upodobaniom — zaspokaja umysł, przy pomocy cieni wprawdzie, lecz skutecznie, *animo umbris satisfacit cum solida habere non possit*. Przedmioty wyposaża poezja w piękno, różnorodność, porządek i wielkość, których nie

posiadają w rzeczywistości. Banalną jednostajność codziennego życia wzbogaca niespodziankami. Historię poprawia, wprowadzając sprawiedliwość, której tak bardzo brak w dziejach (*corrigit historiam secundum meritum*). Przedmioty i wypadki poezja kształtuje według ludzkich potrzeb i pragnień, inaczej niż rozum, który — przeciwnie — dostosowuje pragnienia do rzeczywistości.

Poezja jest osobliwą produkcją. Najpierw dlatego, że jest wolna, „jest rzeczywistym trafem, a nie rzeczą reguł", drugie — ponieważ tworzy rzeczy nowe, po trzecie — ponieważ tworzy rzeczy piękne. Cel swój osiąga na nowo rozmieszczając przedmioty, wytwarzając nieistniejące między nimi w rzeczywistości „małżeństwa i rozwody". Czyni to swobodnie i dowolnie: *ad libitum, ad placitum.*

Sztuki zajmują w systemie Bacona miejce odmienne od poezji: nie są one dlań gałęzią wiedzy, ale środkami osiągania wartości. Rozróżniał on w ogóle cztery wartości: zdrowie, piękno, siłę i doświadczenie przyjemności. Medycyna troszczy się o zdrowie, sztuki kosmetyczne — o piękno, atletyka — o siłę, hedonistyka (*artes voluptiariae*) — o przyjemność. Sztuki dzielą się też według zmysłów: muzyka zachwyca słuch, na wzrok zaś oddziaływa malarstwo, rzeźba i te sztuki, które wytwarzają budynki, ogrody, stroje, naczynia itd. Wszystkie one w równym stopniu dążą do piękna. Muzyka i sztuki piękne działają na najczystsze i najbardziej wyrafinowane zmysły i dlatego mogą być zaliczane do sztuk wolnych. One właśnie dostarczają piękna, nowości i wolności i dzięki temu stoją na granicy między sztukami a poezją.

O poezji i sztukach Bacon traktował we wspomnianej rozprawie łacińskiej, o pięknie natomiast pisał w angielskich, przeznaczonych dla szerszych kół *Essays*, wielokrotnie wydawanych około 1600 roku. To, co pisał o pięknie, odpowiadało jednak temu, co ogłosił o poezji i sztukach — nie mogło być inaczej, skoro piękno było dlań istotnym elementem poezji i sztuk.

„Nie ma doskonałego piękna, które nie miałoby czegoś dziwnego w swej proporcji" — to twierdzenie Bacona było wprost przeciwieństwem tradycyjnych poglądów klasycznych. Krytykował Dürera za dążenie do budowania, *more geometrico*, ludzkich figur, „tak zbudowane figury nie spodobają się nikomu poza swym twórcą". Jeśli malarz tworzy dobry obraz, a muzyk — doskonałą melodię, czynią to „przez szczęśliwy traf... a nie dzięki regule". Była to opinia całkowicie antyklasyczna. To powiedzenie Bacona mogło służyć za dewizę estetyki antyklasycznej.

Największe piękno widział Bacon w rzeczach żywych i ich swobodnej ekspansji. Pociągały go szerokie przestrzenie dzikiej, bujnej wegetacji, utrzymywał, że nie ma nic przyjemniejszego dla oka od

zielonej trawy. Zwiastowało to Chambersa, angielskie ogrody, styl romantyczny.

Estetyka Bacona była wreszcie wolna od klasycznych, pozostawionych przez starożytność tradycji, które przetrwały wyjątkowo długo. Żywe piękno buntujące się przeciwko wyliczeniom i ogólnie obowiązującym regułom, służąca życiu sztuka, swobodna i nowatorska — oto przewodnie myśli Bacona. Były bliskie szekspirowskim. Poeta i filozof odmiennie wyrażali swe poglądy, ale problemy estetyczne widzieli w podobnym świetle.

V. ESTETYKA ZAWODOWCÓW I CYNIKÓW

A. MALHERBE

François de Malherbe (1555—1628), francuski poeta żyjący w czasach Henryka IV i Ludwika XIII, osiągnął sławę taką, że nazywano go „Władcą Parnasu". Stworzył własny i zupełnie wyjątkowy program poetycki. Nie sformułował wprawdzie swych poglądów teoretycznych *explicite*, ale znamy je z not na marginesach czytanych przezeń książek i z jego korespondencji z przyjacielem margrabią de Racan.

„Jeśli nasza poezja przeżyje nas" — pisał doń Malherbe — „cała chwała, której możemy oczekiwać, wyrazi się w tym, że nazwą nas doskonałymi układaczami zgłosek i powiedzą, że dzierżyliśmy wielką władzę nad słowami, potrafiąc tak poprawnie układać je w wierszach, a także — że byliśmy szaleni, trwoniąc najlepszą część swego życia na działalność tak mało przydatną otoczeniu i nam samym". A gdzie indziej pisał: „Trzeba być głupcem, by pisząc wiersze oczekiwać innej nagrody, niż własna uciecha, bowiem z dobrego poety nie ma większego pożytku w państwie, niż z dobrego gracza w kręgle". Toteż poezja była dlań „układaniem zgłosek" i prywatną zabawą.

Malherbe uważał, że absurdalną pretensją jest chcieć, by to co podoba się komuś miało się podobać wszystkim. Jedynym owocem dzieł poetyckich jest jego zdaniem to, że „zaspokajają ciekawość tych, którzy nie mają nic lepszego do roboty". Jego sceptyczna postawa nie ograniczała się co prawda do poezji: „Jakiekolwiek nosi się ubranie i jakiekolwiek przemierza drogi, zawsze dochodzi się do tego samego wniosku: życie jest czystym szaleństwem".

Większość cech, które są uważane za zalety poezji, nie cenił. Najwięcej wypowiadał się na temat tego, czym poezja według niego nie jest. Był więc przekonany, że poetyckość tematu jest w niej niekonieczna, a nawet bywa niebezpieczna. „Liryzm pochłania i niszczy właściwe formy poezji. Poeta powinien panować nad liryzmem

i nie poddawać się mu". Fantazja poetycka? „Do fantazji poetyckiej Malherbe miał awersję" — pisze Racan. Alegoria? — potępiał ją i nigdy jej nie używał. Szczególny język poezji? — Nie uznawał go, twierdząc, że nie istnieje żaden specjalny poetycki sposób wyrażania się. Różnica między prozą i poezją była według niego taka sama, jak między chodzeniem i tańcem. Czyż więc zaletą poezji jest dobór pięknych słów? Też nie — Malherbe nie lubił ani pięknych słów ani patetycznego stylu, wolał zwykły język potoczny. Nowe słowa? Są niewygodne i niekonieczne. Może dzieło poetyckie charakteryzuje więc indywidualność — skoro każdy poeta pisze na własny sposób? Malherbe i temu zaprzeczał: według niego indywidualność poezji nie była ani użyteczna ani konieczna: w poezji ważną rzeczą jest stosowny, a nie indywidualny dobór słów. Subtelność? Nie cenił jej, gdyż prowadzi do szkodliwego manieryzmu. Swoboda poety? Sprzeciwiał się wszelkim licencjom w poezji. Naśladowanie wielkich wzorów? Nie lubił wzorów, zarówno antycznych, jak i tych z współczesnych Włoch. Natchnienie poetyckie? Też w nie nie wierzył. Sztuka jest rzemiosłem, w którym natchnienie jest i niepotrzebne i niemożliwe. Poezja nie jest rzeczą natchnienia ani popuszczania wodzy uczuciom.

Cóż więc pozostało w poezji po tych wszystkich zaprzeczeniach? Normy zawodowe. Pisanie jest dla poety zawodem, który należy wykonywać poprzez prawidłowy dobór słów i sylab. Poezja była dla Malherbe'a nie sprawą wynalazczości czy uczuć, ale przemyślanej precyzyjnej pracy, rachunku, logicznej konstrukcji i surowej dyscypliny. Był to pogląd bardzo różny od teorii klasycznej.

B. LOPE DE VEGA

Spośród wielkich pisarzy hiszpańskich, którzy w okolicy 1600 roku wyrażali swe zdanie na temat sztuki i poezji, Cervantes wypowiedział poglądy rozsądne, ale raczej tradycyjne. Inny natomiast hiszpański poeta tych czasów, dramatopisarz Lope de Vega (1562—1635), którego szczyt kariery przypadł również około 1600 roku, dał pełny wyraz niekonwencjonalnym poglądom na poezję.

Na zamówienie Akademii Madryckiej napisał on w 1609 roku małą rozprawę zatytułowaną *Nowa sztuka pisania komedii*. Opowiada w niej, że chcąc napisać komedię zamyka pod klucz wszystkie reguły, wyrzuca ze swego pokoju Plauta i Terencjusza i wzoruje się na tych, którzy szukali „poklasku tłumów". Ostatecznie publiczność płaci za te głupstwa, a więc słuszne jest dać jej to, czego pragnie. Była to opinia bardzo radykalna, ale Lope de Vega podpisując się pod nią nie był osamotniony: Malherbe podtrzymywał równie trzeźwy pogląd na poezję.

Jakież są reguły tej sztuki szukającej poklasku? Widzowie pragną, podkreśla Lope de Vega, by sztuka naśladowała rzeczywistych ludzi, by była zwierciadłem obyczajów. To każe przestrzegać zasady prawdopodobieństwa. „Nigdy nie opisuj rzeczy niemożliwych — radził Lope de Vega — pierwszą zasadą sztuki jest, że może ona naśladować tylko to, co jest możliwe". Sztuka musi też utwierdzać lud w cnocie: „Opisuj, na ile to możliwe, tylko czyny cnotliwe, bo cnota podziwiana jest wszędzie". Wniosek z wywodów hiszpańskiego pisarza jest raczej nieoczekiwany: okazuje się, że reguły i forma sztuki, które gwarantują poklask są tymi samymi, które od dawna były akceptowane przez teoretyków i są znane jako klasyczne.

Krótko mówiąc, Lope de Vega przyjął te same reguły i formy sztuki, co teoria klasyczna, jakkolwiek z zupełnie odmiennych powodów. Jego sąd, że poezja nie ma innych celów i miary, niż pochwała tłumu, podobnie jak sąd Malherbe'a, że poeci nie są niczym więcej, niż tylko układaczami zgłosek — jest na przeciwnym biegunie klasycznej teorii Odrodzenia.

VI. PODSUMOWANIE

Przemiany, jakie zaszły w estetyce około 1600 roku, można podsumować następująco.

Estetyka klasyczna, która przeważała przez cały okres Odrodzenia, podlegając w ciągu dwóch stuleci tylko nieznacznym zmianom, dość nagle uległa w tym momencie zmianie. Artyści, którzy w ciągu tych dwustu lat napisali wiele ważnych rozpraw teoretycznych, teraz zobojętnieli dla teorii. Naukowcy natomiast poświęcili się jej bardziej, niż kiedykolwiek dotąd. Podobnie też poeci. Ale rozwinięta przez jednych i drugich teoria, nie była już teorią klasyczną.

Poglądy ich pod wielu względami były diametralnie różne od klasycznych. Jak określić te poglądy? Jak nazwać najogólniej te sądy anty-klasyczne, częściowo romantyczne, ale częściowo również subiektywistyczne, pluralistyczne, sceptyczne? Nie były wyrazem manieryzmu. Nie były też baroku. Gdy się je chce podsumować i sformułować odpowiedź ogólną na pytanie, jaki styl reprezentowała estetyka 1600 roku, jedna tylko odpowiedź wydaje się poprawna: że były to poglądy romantyczne.

Cechą romantyzmu jest pogląd, że duch jest ważniejszy od formy, a wolność warta więcej niż posłuszeństwo regułom. Niewątpliwie była więc romantyczną teoria Patrizziego. Lecz estetykę taką można znaleźć nie tylko w teorii Patrizziego (sztuka widziana jako cud) lecz także w teorii Sarbiewskiego (sztuka widziana jako stworzenie), Szekspira (sztuka jako siła natury) i nawet Bacona

(jako gra i szczęśliwy traf), czy Giordano Bruna (reguł poetyckich jest równie wiele, co dobrych poetów).

Estetyczne poglądy lat tysiąc sześćsetnych zawierają jednak i teorie, które zdają się być różne od romantyzmu — jak cyniczny pogląd na poezję Lope de Vegi i Malherbe'a. Jednak i one również były postacią romantyzmu: jego postacią negatywną; były reakcją na estetykę klasyczną, która artystę czciła jak arcykapłana. Mówiły, że w rzeczywistości nie jest on ważniejszy, ni bardziej godny podziwu niż gracz w kręgle. Dwieście lat później, w okresie zwanym „romantyzmem" nie będzie brak równie cynicznych najazdów na klasyczne dogmaty. Ujmując rzecz całościowo, najbliżej prawdy będziemy nazywając estetykę lat tysiąc sześćsetnych — romantyczną.

Ten wczesny romantyzm nie trwał długo. Estetyka klasyczna okazała się silniejsza i powróciła, by trwać przez cały wiek siedemnasty i nawet jeszcze dłużej. Romantyzm w roku 1600 był tylko epizodem i dopiero po 150 latach nadszedł dłuższy okres jego panowania. Krótkość tego epizodu nie odbiera mu jednak ważności w historii estetyki.

Władysław Tatarkiewicz

STEFAN WILKANOWICZ

JEDEN KOŚCIÓŁ POWSZECHNY

W poprzednich dwóch odcinkach * zastanawiałem się dość długo nad kłopotami i trudnościami wynikającymi z faktu, że Kościół jest także instytucją i nad koniecznością istnienia instytucji Kościoła. Ale przez cały czas unikałem wyraźnego określenia jaki Kościół, odsunąłem na później rozstrzygnięcie problemu kryteriów, wedle których mógłbym uznać Kościół Katolicki — albo jakiś inny — za ten właściwy. Ale w gruncie rzeczy nie ten problem jest pierwszy, przecież można sobie postawić pytanie bardziej elementarne: a po co wybierać? Skoro wierzę w Boga i Chrystusa, należę w jakiś sposób do Ludu Bożego i wiem, że muszę do jakiegoś instytucjonalnego Kościoła należeć, to zostaję w tym, w którym jestem i nie zaprzątam sobie głowy przedawnionymi problemami. Wiadomo, że chrześcijaństwo zmierza ku jedności, więc i tak prędzej czy później wszyscy chrześcijanie znajdą się w jednym Kościele; szkoda sobie suszyć głowę teologicznymi subtelnościami, które mnie przerastają (a może także trochę je lekceważę?). Wiadomo, że od czasu rozwoju ekumenizmu, zwłaszcza Soboru, mało kto przechodzi z jednego Kościoła chrześcijańskiego do drugiego, nie chodzi o jednostkowe decyzje, a o coś o wiele większego, o zbliżenie Kościołów i ich jedność. Należę do niebylejakiego Kościoła, można go krytykować, ale nie można lekceważyć, można się na niego złościć, ale nie można go uznać za instytucję niepoważną. Jest on zresztą na tyle wielki i bogaty, że można sobie stosunkowo łatwo w nim znaleźć odpowiednie mieszkanie, dostosowane do własnych duchowych potrzeb. Zapewne ma on swoje niedogodności, gdzie indziej może więcej by się znalazło swobody i otwartości, mniej podejrzliwości i standaryzacji. Ale jestem do niego przyzwyczajony, wiem dobrze co i jak; gdzie indziej trzeba by wszystko zaczynać na nowo i zanim bym się nauczył i przyzwyczaił, to już by się wiele zmieniło, także i w Kościele katolickim, bo jak się zmiany zaczęły, to się tak łatwo nie

* „Znak" nry 152, 153

zatrzymają, raczej będą szły coraz dalej. A zresztą — czy nie mam wobec mojego Kościoła żadnych obowiązków? Żadnych długów wdzięczności? Kto mi przekazał wiarę, kto mnie uformował? Czy to nie dzięki tej instytucji, która z uporem od wieków powtarza swoje i stale na nowo podejmuje niewdzięczne zadanie wychowania ludzi, jestem tym, kim jestem? Napisałem poprzednio, że Kościół katolicki pozostanie dla mnie zawsze rodziną. To chyba jest dobre porównanie, ono pokazuje więzy i obowiązki. Można by je snuć dalej i powiedzieć, że przez całe moje życie otrzymywałem duchowy pokarm przy rodzinnym stole. I był to na ogół dobry pokarm, chociaż nie zawsze najsmaczniej przyrządzony. Już mi się trochę zatarły w pamięci lekcje katechizmu, już nie potrafię powiedzieć, czy potrafiono umiejętnie mnie wprowadzić w świat chrześcijański, ale wiem, że chodziło tam o sprawy najistotniejsze, że przekazywano mi elementarną mądrość, której wartość docenia się coraz bardziej w miarę upływu lat, choć wydaje się, że coraz trudniej stosować ją w życiu — niezbyt udane wysiłki nie pomnażają przecież zapału. Ludzie, którzy mnie tej mądrości uczyli, mieli swoje wady, słabości i śmieszności, ale nie mogę zaprzeczyć, że chodziło im o Boga i o najistotniejsze dobro człowieka. Byli wśród nich ludzie o bardzo wysokiej temperaturze życia duchowego, byli mierni i niezbyt się poświęcający, byli i dziwacy, ale nie mogę nie uznać, że wszyscy chyba dużo poświęcili obierając stan duchowny i zakonny. Mówi się często, że zwłaszcza przed wojną, stan duchowny to dla wielu wiejskich chłopców była kariera. Pewnie tak i bywało, ale można sobie było poradzić i bez przyjmowania święceń. Chodziłem przez kilka lat do szkoły z wieloma chłopcami, którzy przygotowywali się do tej kariery duchownej w małym seminarium. Nie byli odcięci od świata, wiedzieli co tracą, codziennie przecież stykali się z nami, „zwykłymi" uczniami. I to zarówno z tymi przeciętnymi co do stopy życiowej jak i tymi materialnie uprzywilejowanymi, często synami różnych dygnitarzy i ludzi wybitnych ze świata sztuki, nauki czy polityki. Mogli spokojnie skończyć szkołę korzystając z pomocy materialnej a potem nie zdecydować się na kapłaństwo lub stan zakonny. Nikt by im złego słowa nie powiedział ani nie żądał zwrotu stypendium. Niektórzy zresztą opuszczali seminarium po maturze, a wśród nich trafiali się i tacy, co do których było widać, że swoich zamiarów „kariery" duchownej i zakonnej nigdy nie traktowali zbyt serio. Wielu zostawało i mogłem ich później obserwować z bliska jako kleryków i księży. Tak się bowiem złożyło, że sam potem uczyłem w tym małym seminarium, mieszkałem w klasztorze i jako dawny uczeń mogłem widzieć i wiedzieć więcej o wewnętrznym życiu tego seminarium

i klasztoru niż ktokolwiek inny, dochodzący z zewnątrz i nie znający środowiska. Mógłbym krytykować różne rzeczy, które dostrzegłem jako uczeń czy jako profesor, albo które dostrzegłem dopiero dziś. W gruncie rzeczy odnoszę się krytycznie do samej instytucji małego seminarium, ze względów wychowawczych, o których może będzie okazja później pomówić. Jakiebykolwiek były te krytyki, nie mogą one przesłonić podstawowego doświadczenia, które z tych lat wyniosłem: że byłem w środowisku ludzi, którym naprawdę chodziło o Boga i o dobro człowieka. I za to im jestem bardzo wdzięczny. Sądzę zresztą, że mogę to doświadczenie bardzo rozszerzyć, poznałem bowiem bardzo wielu księży i świeckich, którzy je potwierdzają. W Kościele katolickim znajduję więc autentycznie religijnego i chrześcijańskiego ducha. Największy nawet krytycyzm nigdy mi tego faktu nie przesłania. Im bardziej zresztą czuję tego ducha, tym większa budzi się chęć usunięcia wszystkiego, co go zakrywa czy deformuje. Stąd właśnie krytycyzm, stąd tropienie wypaczeń czasami może zbyt namiętne — najczęściej jako reakcja na tanią apologetykę, lukrowanie historii i nadmierną troskę o prestiż i pozory.

Przyznaję, że dosyć lubię odbrązowiać historię i rozbijać schematy, ale to nie znaczy, żebym tę historię miał pojmować jako katalog błędów i wypaczeń. Odbrązowianie niszczy gładkie stereotypy i odsłania prawdziwe wartości, które się przez nie nie mogą przebić. Odsłania właśnie to, co weryfikuje Kościół: strumień ludzi wyznających sens i dobro, nadających życiu sens przez czynienie dobra. Na warsztacie obiektywnego i wnikliwego historyka rzeczywistość Kościoła staje się o wiele bogatsza, bardziej ludzka i boska zarazem. Dzięki temu o wiele bardziej kształcąca i przekonywająca. Potraktowany wnikliwie i krytycznie Kościół rośnie: ukazują się jego zawikłane przygody, dramaty i słabości, ale też rośnie jego dzieło, czasami zaskakuje swoją wielkością.

Historia Kościoła uczy mnie także rozumieć lepiej siebie samego, Kościół dzisiejszy, nasze walki i niepokoje. Uświadamia mi lepiej moje miejsce i nasuwa porównanie Kościoła z ojczyzną. Tak, Kościół Powszechny jest moją duchową ojczyzną, podobnie jak jest dla mnie w jakimś sensie ojczyzną Grecja, w której nigdy nie byłem. Czy trzeba sobie uzasadniać przynależność do narodu, do ojczyzny? Jest się w nim, ma się ją i już. Oczywiście, zdarzają się sytuacje, kiedy trzeba Ojczyzne opuścić i wrosnąć w nową, ale nie ceni się ludzi, którzy się od starej odcinają. Związek pozostaje i pozostaje odpowiedzialność. Ale czy ma sens dramat opuszczania Ojczyzny i wybór nowej (z wszystkimi rozdarciami, wstrząsami i moralnymi szkodami z tym związanymi) w przede-

dniu połączenia nowej Ojczyzny ze starą? Od której by strony nie zacząć, widać, że to trochę bez sensu. Problem, praktycznie biorąc, nie istnieje. Chyba, żeby przynależność do Kościoła traktować tak jak np. członkostwo Towarzystwa Kultury Moralnej. Wiadomo, że np. w pewnych kręgach społeczeństwa amerykańskiego tak się mniej więcej traktuje przynależność do jednego z Kościołów protestanckich. Wiadomo nawet, że istnieje pewien związek pomiędzy wysokością zarobków i stanowiskiem a rodzajem Kościoła, do którego się należy. Zatem przy awansie społecznym czy finansowym wypada także zmienić Kościół.

Czy jednak można w ten sposób traktować Kościół? Wracamy tu od innej strony do pytania o kryteria wyboru, o uzasadnienie przynależności. Nie po to, aby się zastanowić nad ewentualną zmianą, ale by głębiej określić swój stosunek do Kościoła, sposób jego pojmowania.

Nie jestem w stanie dotrzymać kroku eklezjologom w ich analizach i dyskusjach o istocie Kościoła, o jego strukturze, o sukcesji apostolskiej, o prymacie Piotra. Muszę moje przekonania opierać raczej na elementarnym zdrowym rozsądku i elementarnej znajomości Pisma św. i historii Kościoła. I tu muszę od razu stwierdzić, że jeśli Chrystus jest Bogiem a chrystianizm religią objawioną, to całkiem uzasadniony wydaje się upór Kościoła katolickiego w sprawach doktrynalnych, jego „konserwatyzm" tzn. troska o przekazywanie depozytu wiedzy, troska o ochronę tego, co zostało Kościołowi przez Chrystusa powierzone. Dalej jeszcze, jeśli Chrystus powierzył Kościołowi pewne prawdy do przekazywania i zobowiązał go do tego, to musiał także zapewnić mu jakąś pomoc, jakieś warunki dla wypełnienia tej misji. Nie chodzi tu bowiem o proste tłumaczenie na obce języki i powielanie pewnych zdań. Prawdy przekazywane przez Boga nie są tylko zbiorem przykazań. Nauczanie Jezusa nie jest uściślonym systemem (bo jest dla wszystkich, a nie tylko dla filozofów), trzeba je ponadto wyjaśniać w oparciu o Jego czyny i o tradycję Starego Testamentu. Nauka ta nie jest wieloznaczna (mimo wschodniej, przypowieściowej formy) ale nie jest „gotowa", wymaga współpracy ludzi. Odnosi się to do jej wyjaśniania i stosowania.

W pewnym sensie interpretacja musi się stale zmieniać, dotyczy to nawet dogmatów tzn. twierdzeń ustalonych, uściślonych i traktowanych jako najbardziej formalnie obowiązujące. Boga poznajemy przez Objawienie, przez refleksję nad Objawieniem i przez refleksję nad całym stworzonym światem, Jego dziełem. Wydaje się, że im głębsza wiedza o świecie, o całości stworzenia, tym więcej wywnioskować można o Bogu. Jeśli o Bogu mówi całe stworzenie, to więcej chyba mówi stworzenie lepiej poznane. Co

więcej może powiedzieć o Bogu: czy świat jako złożony z czterech żywiołów, czy świat opisywany przez teorię względności, cybernetykę, teorię ewolucji, historię cywilizacji? Nie chodzi tu o proste odczucie istnienia Boga, które bywa zwykle udziałem „dusz prostych żyjących na łonie natury", ale o bogactwo umysłowe, które warunkuje dostrzeganie całej gamy fascynujących tajemnic świata — a przez to lepsze zdawanie sobie sprawy z „rozmiarów" Boga, z zawrotnych perspektyw Jego poznania. Grek starożytny, przy największym geniuszu nawet, nie był zdolny do tworzenia pewnych pojęć czy analogii, które są naturalne dla współczesnego uczonego a nawet nie tylko uczonego.

Każde pokolenie, każdy człowiek podchodzi do Objawienia z umysłem w pewien sposób ukształtowanym, odznaczającym się pewnym stanem wiedzy, pewnym stopniem wyobraźni, pewnymi metodologicznymi przyzwyczajeniami, pewnym systemem skojarzeń. Zatem także teologowie z różnych narodów, czasów i szkół będą posiadali inaczej ukształtowany aparat poznawczy i inną wrażliwość intelektualną (i nie tylko intelektualną). Muszą więc dostrzegać inne aspekty tej samej prawdy. Nie musi wcale prowadzić do zupełnego relatywizmu, do zakwestionowania możliwości osiągnięcia prawdy i do pesymistycznego przekonania o nieuchronnym pomieszaniu języków. Mimo wszystkich różnic Platon jest dla mnie taki swojski, że nie mogę się oprzeć przekonaniu o jedności rodzaju ludzkiego, o tym, że podobieństwo pomiędzy ludźmi, zwłaszcza co do rozumu, jest o wiele istotniejsze niż różnice pomiędzy nimi. Zatem, że istnieje jakaś elementarna trwałość prawdy, choć stale oglądanej z różnych stron, na innym tle i przez różne okulary. Jeśli zdolni jesteśmy do krytycznego i historycznego spojrzenia na nasze własne poglądy, to musi istnieć nie tylko różność w chwytaniu tych czy innych aspektów rozważanej prawdy ale i rozwój w jej pojmowaniu. Przy czym rozwój ten nie dokonuje się automatycznie przez mechaniczne nakładanie się różnych ujęć w wyniku różnych punktów widzenia, ale wymaga właśnie krytycznej refleksji, twórczej pracy i weryfikacji wyników. Ale przekaz Chrystusa nie jest wiedzą teoretyczną lecz mądrością, opartą o pewne podstawowe fakty sztuką życia. Zatem nie chodzi tylko o interpretację faktów ale i o wyciąganie wniosków praktycznych w stale zmieniających się okolicznościach życiowych, to zaś tym bardziej wymaga współpracy ludzi.

Ale ludzie są omylni. Czy Bóg mógł odsłonić ludziom „na chwilę" zbawczą prawdę, po czym zniknąć i zostawić ich jedynie z zacierającym się wspomnieniem widzianych czynów i usłyszanych słów? Zasadniczo mam zaufanie do rozumu ludzkiego i do jego zdolności dochodzenia do prawdy, a zatem także do jej przekazywania

i komentowania. Ale jednak się waham, wiadomo przecież, jak łatwo się błądzi i jak łatwo się nie dochowuje wierności prawdom oczywistym. Zwłaszcza wtedy, gdy wymaga to wysiłku. Można nie wierzyć w opis grzechu pierworodnego w raju, ale byłoby wprost bezczelnością twierdzić, że w człowieku „wszystko gra". Przeciwnie, przekonujemy się co chwila, że nie gra, że jest on dziwnie rozstrojony. Mogę uwierzyć w to, że zbudujemy nadzwyczajnej doskonałości cybernetycznego człowieka, ale nie będzie to człowiek, bo grzech pierworodny jest chyba nie do podrobienia. Czy możemy zbudować maszynę, w której kształt oglądanych chmur wpływałby na kierunek rozumowania i która wykonywałaby działania wbrew programowi i to w sposób, którego ani ona sama ani nikt inny nie mógłby przewidzieć? Cybernetyczny człowiek bez dziwactw, kompleksów i egoizmu (który mógłby przezwyciężyć, ale nie do końca) nie byłby człowiekiem, a zatem nie mógłby być ani geniuszem ani prorokiem. Mógłby być natomiast żołnierzem, ale tylko w wojnie, która byłaby już tylko sztuką dla sztuki, robioną przez prawdziwego człowieka, dotkniętego głęboko skazą grzechu pierworodnego.

Zatem jakaś stała pomoc Boga wydaje mi się jednak konieczna, jeśli Bogu rzeczywiście chodzi o zbawienie rodzaju ludzkiego, jeśli szanuje On wolną wolę człowieka, ale Go kocha. Kościół Katolicki uczy, że Bóg dał tę pomoc w postaci natchnienia dla autorów Pisma św. i daje ją stale poprzez Urząd Nauczycielski Kościoła i poprzez łaski, związane szczególnie z Sakramentami. Nie mógłbym twierdzić, że jest dla mnie jasna sprawa natchnienia tekstów biblijnych albo że nieomylność Papieża jest dla mnie łatwa do przyjęcia. Myślę zresztą, że mimo subtelności i dystynkcji, którymi żonglują teologowie, sformułowanie tych prawd jest jeszcze bardzo toporne, stąd tyle zamieszania z ich wyjaśnianiem. Ale nie mogę zaprzeczyć, że są one logiczne, że wynikają z sytuacji człowieka. Mam nieraz ochotę być nawet okrutnym wobec tych, którzy papieską nieomyślność rozciągają na jego administracyjne decyzje oraz np. na opinie niektórych księży o nowoczesnej poezji; mam jednak zbyt silne poczucie słabości człowieka, aby móc odrzucić tę pomoc Bożą dawaną poprzez Kościół. Jeśli jest to nauka sięgająca czasów apostolskich (przynajmniej w zalążku), to muszę ją przyjąć, choć nie przychodzi mi to całkiem łatwo. Czy nie ma jednak sprzeczności pomiędzy gwarancją prawdziwości przekazywanej nauki (nieomylności papieża), a dopuszczeniem do nadużywania tych gwarancji, czyli poniekąd do ich unieważnienia? Nie wyobrażam sobie wprawdzie jak zachowując naturę ludzką, można by tego nadużywania uniknąć, ale trudność pozostaje.

Rozumiem to, że Bóg ingeruje tyle tylko, ile koniecznie potrzeba, że nie załatwia niczego za człowieka, za ludzi, za Kościół. Niemniej problem nie rozwiązuje się całkowicie.

Ale chyba nie muszę wszystkiego wiedzieć i rozumieć? Nawet papież bardzo wielu rzeczy nie wie i nie rozumie. Tylko niezmiernie rzadko zabiera głos w oparciu o pełnię swego autorytetu, a i wtedy stoi wobec Tajemnicy.

Rejestruję więc trudności i idę dalej. Jeśli uznaję instytucję Kościoła i uznaję szczególne kompetencje hierarchii w przekazywaniu i wyjaśnianiu depozytu wiary, to czy ekumenizm jest mi do czegoś potrzebny i czy ten ekumenizm może być naprawdę głęboki? Czy nie sprowadza się on do miłych stosunków z członkami innych wspólnot religijnych, jakiegoś ekumenizmu „towarzyskiego" i co najwyżej do współpracy w praktycznych sprawach? Nie jest to zresztą tylko moja własna wątpliwość, każdemu się to narzuca: czy przy uznaniu doktrynalnego stanowiska Kościoła katolickiego można robić coś innego jak tylko mile ułatwiać innym chrześcijanom powrót na jego łono? Oczywiście natychmiast wszyscy powiedzą, że sam dialog ekumeniczny może być dla wszystkich bardzo korzystny, bo przecież różne wartości chrześcijańskie w różnym stopniu zostały osiągnięte w różnych Kościołach, a zatem można liczyć na wzajemne wzbogacenie się. Chętnie to przyznaję i nawet wiem, co bym chciał skorzystać na takim dialogu — już teraz, kiedy dość słabo znam Kościoły prawosławne i protestanckie — gdy je poznam lepiej, będę mógł zapewne więcej skorzystać. Powiem nawet, że co do struktury, obyczajów, to pragnąłbym, aby Kościół katolicki był do nich dużo podobniejszy. A już jest rzeczą banalną, że protestanci znacznie lepiej niż katolicy znają Pismo św. i że jest ono dla nich w większym stopniu źródłem inspiracji w teologii i życiu.

To jest ważny wzgląd, ale nie tylko on uzasadnia potrzebę ekumenizmu. Ekumenizm jest dla mnie wymogiem moralnym i potrzebą świata. Jest wymogiem moralnym dlatego, że podział zrodził się z grzechu i słabości. Jest rzeczą dość jałową precyzyjne ważenie odpowiedzialności i win, choć sprawiedliwość domaga się gruntownego odsłonięcia prawdy historycznej. Wszyscy w jakimś stopniu byli winni, w różny sposób i w różnych płaszczyznach, zarówno ci, którzy poszli za daleko w reakcji na zło w Kościele, jak i ci, którzy ich do tego sprowokowali, a najbardziej ci, którzy spory o prawdę i moralność zręcznie podporządkowali swoim partykularnym lub wręcz niegodziwym interesom. Stało się zło, które domaga się naprawienia, spory i animozje nie wygasną same, muszą być przezwyciężone. Musi być przeprowadzony wielostronny

rachunek sumienia i wprowadzona w życie Kościołów odpowiednia suma dobra. Tylko tą drogą zło może być przezwyciężone.

Dlaczego jednak ekumenizm potrzebny jest światu? Ze względu na szczególną obecną sytuację ludzkości, która znajduje się w okresie jednoczenia się i głębokich rozdarć. Jednocześnie jest koniecznością historyczną, wynika po prostu z rozwoju demograficznego, technicznego i ekonomicznego. Proces ten przebiega wielowarstwowo i w rozmaity sposób, czasem nieomal niepostrzeżenie, czasem w bardzo spektakularny sposób. Szerzy się przekonanie o potrzebie ponadpaństwowych organizacji politycznych, jakaś forma „rządu światowego" wydaje się na dłuższą metę jedyną alternatywą wyścigu zbrojeń i atomowej konfrontacji. A jednocześnie obserwujemy głębokie rozdarcia, nie tylko te tradycyjne, ale i nowe. Konflikt obozu kapitalistycznego i socjalistycznego jest cechą charakterystyczną naszych czasów. W naszych czasach rozszerza się groźnie dystans pomiędzy krajami bogatymi i ubogimi. Nienawiści rasowe i szowinistyczne nacjonalizmy, tak gruntownie zdawałoby się skompromitowane, odradzają się na nowo i to w okolicznościach dość niespodziewanych. Lokalne konflikty przyciągają zainteresowanie odległych nawet potęg i dążą do przekształcania się w wojny światowe. Nikt nie żywi nadziei, ażeby w krótkim czasie ktoś z głównych konkurentów zdołał całkowicie pokonać przeciwników i urządzić świat wedle własnej koncepcji. Czy zresztą załatwiłoby to wszystkie problemy? Jesteśmy zatem skazani na pluralistyczne współistnienie, także w ramach światowej organizacji politycznej, nawet po przezwyciężeniu groźby wojny i wprowadzeniu planowania gospodarczego zmierzającego do sprawiedliwszego podziału bogactw ziemi i wyrównania się poziomów cywilizacyjnych. Ale czy jesteśmy do tego pluralistycznego współistnienia przygotowani? Jest to co najmniej wątpliwe. Do prowincjonalnych partykularyzmów i tradycyjnych przesądów dochodzą często namiętności związane z ideologicznym zacietrzewieniem oraz zaostrzone przez ścieranie się modeli kulturowych konflikty między pokoleniami. Dlatego potrzeba nam bardzo rozszerzenia wyobraźni, sztuki współżycia i metody szukania jedności.

Ekumenizm dotyczy tylko dziedziny religii, ale któż może zaprzeczyć, że pośrednio kształtuje zmysł braterstwa i umiejętność szukania jedności także i w innych płaszczyznach. Człowiek jest jednością, zatem ekumenizm religijny kształci w nim szersze poczucie solidarności i zmysł współpracy. Nieraz kształci skuteczniej właśnie dzięki temu, że działa pośrednio, że przygotowuje grunt a nie atakuje wprost spraw najbardziej zapalnych i kontrowersyjnych. Nieraz myślę, że ekumenizm bardzo pomaga do nawiązania dialogu nie tylko pomiędzy wierzącymi a ateistami, ale także

do naprawy stosunków pomiędzy samymi katolikami, skłóconymi co do „właściwych" sposobów służenia Kościołowi i najlepszych „metod zbawienia świata".

Wielkie są więc pożytki z ekumenizmu, ale to nie wszystko i nie najważniejsze. Wracam stale myślą do sprawy centralnej, pojmowania Kościoła, zwłaszcza owej pomocy Bożej poprzez Urząd Nauczycielski Kościoła. Napisałem dopiero co, że jest ona dla mnie logiczna i konieczna, ale że formuły ją precyzujące wydają mi się trochę toporne, to znaczy nie wyjaśniające wystarczająco, mimo wysiłków teologów, mnożących dystynkcje i punkty widzenia. Czegoś mi tu brakuje. I przyznam się, że od ruchu ekumenicznego i dialogu ekumenicznego pomiędzy teologami oczekuję pomocy. Może to wyglądać na nieporozumienie, bo to przecież najtrudniejszy punkt dialogu i może najtrudniejszy w ogóle. Ale mam przekonanie (może biorące się z tęsknoty?), że właśnie tędy droga, że z tego zasadniczego starcia może wyniknąć odkrycie prawdy.

Prawdy, która — jak sądzę — jest w Kościele katolickim, ale musi być wspólnie, w dużo głębszy i precyzyjniejszy sposób odkryta. Z całą pokorą i wyczuciem Tajemnicy.

* * *

Patrząc na ostatnie strony widzę, że jakby zapomniałem o tym, co pisałem poprzednio o Kościele jako o wspólnocie podstawowej, o duchowej wspólnocie ludzi skierowanych ku Bogu. Dlatego muszę tu dodać: przecież my chrześcijanie, katolicy, prawosławni, protestanci j e s t e ś m y Ludem Bożym, j e s t e ś m y duchowym Kościołem, a zatem nie ma powodu, poza grzechem, abyśmy mieli być w taki sposób podzieleni.

Stefan Wilkanowicz

JADWIGA ŻYLIŃSKA

GŁOS OUTSIDERA

Wydaje mi się, że artykuł Tadeusza Żychiewicza *Atak? Obrona?* („Tygodnik Powszechny" nr 943) jest na tyle symptomatyczny dla pewnej formacji umysłowej, że warto nad nim podyskutować.

Atak Tadeusza Żychiewicza jest skierowany przeciw tak zwanej awangardzie katolickiej, która jego zdaniem poszła zbyt daleko w swoim programie i w rezultacie dokonała porzucenia „wózka kościelnego" jako rzeczy już zaprzeszłej i (podjęła — przyp. J. Ż.) wędrowanie w tzw. siną dal — nie tyle może *per pedes* ile limuzyną o napędzie rakietowym. Tam gdzie obok „świętości świata" majaczą inne rzeczy nie nazbyt ściśle sprecyzowane — takie jak „świeckie chrześcijaństwo", „niereligijne chrześcijaństwo", „niereligijne pojmowanie Boga" etc. Szukałem pilnie wyjaśnień jaką mianowicie konkretność zawierają wyżej cytowane określenia. Niestety w większości wypadków nie znalazłem nic, oprócz mgły..."

Co do mnie, wprost przeciwnie, sądzę, że terminy te zawierają treść zupełnie konkretną i są odbiciem zjawisk, jakie się w świecie chrześcijańskim dokonały lub dokonują.

W obecnej fazie Zachodnia — w najszerszym tego słowa znaczeniu, to znaczy post-hellenistyczna cywilizacja przestała być synonimiczna w swojej całości z pojęciem chrześcijaństwa. Niemniej przejęła ona, czy też zawiera — na skutek historycznie przebytej drogi — system wartości, który w wielu, może nawet w większości dziedzin, jest identyczny z chrześcijańskim czy ewangelicznym.

Tu chciałabym postawić pytanie na pozór naiwne. Co właściwie znaczy być praktykującym katolikiem?

Czy praktykowanie pewnych obrządków konfesyjnych i przestrzeganie przepisów kościelnych,

czy praktykowanie wskazań ewangelicznych?

Pytanie o tyle aktualne, że już od dość dawna realizowanie lub próby realizowania zasad immanentnie zawartych w Ewangelii nie pokrywają się z przynależnością do Kościoła katolickiego, czy jakie-

gokolwiek w ogóle, a ludzi, którzy te próby podejmują często zaliczyć wypada do agnostyków, humanistów, deistów, panteistów, lub ateistów. I oni to właśnie stanowią zjawisko niereligijnego chrześcijaństwa, z którym Kościół zdecydował się podjąć dialog.

Ale niektórzy awangardowi teologowie poszli znacznie dalej. Uznali, że tradycyjna dogmatyczna definicja wiary jest niedostateczna, a raczej nieadekwatna dla obecnej sytuacji.

Holenderski teolog ks. Schillebeeckx snuje rozważania:

„To, że istnienie ludzkie otacza niezgłębiona tajemnica, jest rzeczą, co do której zgodni są wszyscy, choć sposoby jej wyjaśnienia mogą mieć nieskończoną ilość odmian. Dobrowolna akceptacja tej obecności Tajemnicy jest samą substancją wiary teologalnej. Wierzyć, to ufać Tajemnicy, zawierzyć jej mimo wszystko i w każdych okolicznościach. Twierdzenie to wydaje się kapitalnej wprost wagi, gdyż implikuje ono, że Konkretna Egzystencja ludzka z jej obowiązkami i odpowiedzialnością jest faktycznie aktem wiary teologalnej".

Gdyby Kościół zaakceptował taką definicję wiary, albo przyjął ją jako jedną z możliwych wersji, musiałby, a raczej mógłby pomieścić w swoim obrębie ludzi bardzo różnie wierzących. Lecz — jak powiedział tym razem nie żaden teolog awangardy katolickiej, lecz stary pogański filozof Symmach: „Jedną tylko ścieżką ludzie nie mogą dojść do tak wielkiej Tajemnicy".

Ale — czy Kościół tak szeroko otwarty byłby jeszcze Kościołem?

Tadeusz Żychiewicz, który mówi pozytywnie o otwarciu okien w Kościele przez Sobór Jana XXIII, stwierdza, że w ujęciu teologów awangardy „otworzenie okien byłoby bezprzedmiotowe z powodu «rozpirzenia» domu: wspólnoty ludzi, którzy wiedzą, w co wierzą".

Otóż, jeśli „rozpirzenie" oznacza — jak wynika z kontekstu — tyle, co rozsypanie, to chciałabym zauważyć, że przez to, iż Einstein rozwalił tradycyjną fizykę Newtonowską, fizyka nie tylko się nie rozsypała, lecz poszerzyła o nieprzeczuwane rejony. I nie przestała być fizyką ani nie straciła poczucia tożsamości z fizyką dawniejszą.

Być może Kościół jest czymś znacznie więcej niż konfesją, że jest wspólnotą ludzi, dla których celem egzystencji jest dalsza ewolucja całego rodzaju ludzkiego i nieustanne doskonalenie go. I dlatego faktycznie jest do przyjęcia przez wszystkich. I poniekąd na wyrost nazwał się powszechnym. Ale w takim wypadku należałoby przyjąć, że pojęcie katolicki przestanie być identyfikowane z dogmatyką a będzie przede wszystkim oznaczało kierunek naszych dążeń. Powiedziałabym — kierunek miłości.

Rzecz, którą setki tysięcy a może miliony katolików ortodoksyjnych mogą odczuć jako najwyższe zagrożenie, gdyż człowiek czuje się pewniejszy a zatem szczęśliwszy w granicach Ziemi i konfesji, niż w pozbawionym granic (w naszym rozumieniu) Kosmosie i dążeniu do dalszego rozwoju noosfery, że się posłużę terminem Teilharda de Chardin.

Nie da się oczywiście przewidzieć, który kierunek w Kościele przeważy, czy awangardowy czyli otwarty, czy tradycjonalistyczny, czyli zamknięty.

Sądzę jednak, że Tadeusz Żychiewicz zbyt beztrosko usiłował rozprawić się z awangardą w Kościele i przy okazji skompromitować Annę Morawską, zarzucając jej, że „możliwość dorzecznego zakwestionowania jednej bodaj «joty» w pismach leaderów awangardy pozostaje całkowicie poza progiem jej refleksji. Schillebeeckx jest teologiem awangardowym. Z kręgu tabu”.

Czyżby Tadeuszowi Żychiewiczowi w ogóle nie przyszło do głowy, że Anna Morawska dlatego nie kwestionuje sformułowań awangardy, że sama do niej należy? Przecież sam trafnie (co prawda w innym miejscu) skonstatował, że każdy publicysta „zawsze lansuje pewne tezy i uprawia pewną «politykę ideową» choćby nawet poprzestawał na cytatach bez komentarza”. Skąd więc absurdalny postulat, ażeby publicysta kwestionował tezy, które aktualnie propaguje?

Nie sądzę, ażeby udało mi się przekonać Tadeusza Żychiewicza do propozycji stawianych przez awangardę, ponieważ nie wierzę ażeby ktokolwiek zdołał przeskoczyć na inną orbitę myślową. W gruncie rzeczy człowiek może zaakceptować tylko to, co w formie zalążka już w nim istniało. Myślę, że wyznawcy filozofii Teilharda de Chardin istnieli wcześniej nim poznali jego dzieła, jakkolwiek nie posiadali zasobu wiadomości ani geniuszu, niezbędnego ażeby dać naukową i filozoficzną podbudowę swoim odczuciom i przekonaniom. Toteż podział na awangardę i tradycjonalistów, na pionierów i tych, co chcą myśl ludzką zatrzymać czy przyhamować, jest wynikiem spontanicznego akcesu raczej niż perswazji. Napisałam „raczej”, gdyż zdarza się, że umysły ludzkie są tak zrutynizowane, iż trzeba wpierw zdjąć z nich narosłą warstwę nawyków myślowych, ażeby mogły dokonać wyboru.

Dlaczego więc zabrałam głos w sprawie artykułu Tadeusza Żychiewicza, skoro z góry przewiduję, że Go nie przekonam?

Być może dlatego, że po przeczytaniu jego *Ataku* ujrzałam jeszcze jeden aspekt istniejącej kontrowersji.

Wydaje mi się, że wbrew pozorom to nie Żychiewicz i ludzie podobnej formacji umysłowej, lecz Anna Morawska i tak zwana

awangarda katolicka przypisują Kościołowi większy wymiar. Naprawdę powszechny i ponadczasowy. I dlatego nie obawiają się kwestionować sformułowań i interpretacji utrwalonych w ciągu dwóch tysięcy lat, co stanowi okres czasu długi, jak na miarę ludzkiego życia, ale zupełnie znikomy, jeśli Kościół ma trwać do końca świata. I w imię tej obietnicy nie widzą możliwości „rozpirzenia", czy jak się to nazywa, Kościoła i nie wierzą w istnienie przeciwstawności — w jakimkolwiek historycznym kontekście — pojęcia Kościół i Świat.

Tadeusz Żychiewicz pisze: „Mówią święty świat. W Teilhardowskim sensie może i racja, że święty. Ale w trybie codziennego doświadczenia — bez kpin — to *mondo cane*".

Wydaje mi się, że właśnie ze stwierdzenia, iż w doświadczeniu świat jako taki jest *mondo cane*, wynika konieczność zakwestionowania oficjalnych podziałów między ludźmi. W istocie ludzie nie dzielą się na konfesje, w których zostali wychowani lub do których się przyznają, lecz na tych, którzy z różnych założeń wychodząc przyczyniają się do doskonalenia świata, i na tych, którzy do tego się nie przyczyniają, a tym samym *mondo cane* utwierdzają.

Myślę, że ci pierwsi mieszczą się w obrębie Kościoła. Ci drudzy nie, bez względu na to, co oni sami deklarują.

Na zakończenie chciałabym zacytować zdanie Teilharda de Chardin, w którym, jak sądzę, mieści się ziemski sens wędrówki człowieka w całości, jakkolwiek zależnie od odcinka drogi zmienia się jego konkret i jego świadomość.

„Dzięki swej wierności (człowiek) ma tworzyć poczynając od najbardziej przyrodzonych warstw swej istoty dzieło, *opus*, na które złoży się coś ze wszystkich elementów Ziemi. Tworzy on swoją duszę w ciągu całego życia ziemskiego i jednocześnie współpracuje z innym dziełem, z innym *opus*, które przewyższa nieskończenie perspektywy jego sukcesu indywidualnego, choć (człowiek) ma na nie bezpośredni wpływ: ze spełnieniem przeznaczenia świata".

Jadwiga Żylińska

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

NIEBEZPIECZEŃSTWO NEOMODERNIZMU?

Nie ustają refleksje na temat dziesięciu tez kard. Ottavianiego ogłoszonych 5 października 1966 r. w „Acta Apostolica Sedis" a przedtem przesłanych poufnie biskupom. Wynika z tego, że walka między integrystami a zwolennikami odnowy nadal trwa i długo jeszcze trwać będzie, bo dużo jest punktów spornych między jednym a drugim obozem. Jakkolwiek większość teologów oświadcza się przeciw tendencjom Kongregacji dla Doktryny Wiary, reprezentowanej przez poważanego naukowca-prawnika, kard. Ottavianiego, to jednak trzeba przyznać, że zestawienie tych właśnie dziesięciu tez świadczy o doskonałej orientacji w prądach współczesnych i zawiera bardzo trafny dobór problemów, jakie niepokoją ogół teologów i jakimi szczególnie się zajmuje teologia posoborowa. Wszystkie poruszone w tezach zagadnienia czekają na rozpracowanie w duchu współczesnej nauki, z punktu widzenia dzisiejszego człowieka. Należy je gruntownie rozpatrywać i dogłębnie zanalizować przy pomocy dzisiejszych metod badawczych, które obecnie teologia twórcza stosuje bez zastrzeżeń. Szukanie prawdy odbywa się w analogiczny sposób w naukach świeckich jak i teologicznych — z tą jedynie różnicą, że teologia posiada w Objawieniu nowe źródło poznania.

Czy wszystkie te tezy są naprawdę opiniami stojącymi blisko herezji, czy je należy z góry potępić jako „tezy neo-modernistyczne"? Nazywa je się czasami, trochę złośliwie, neomodernistycznymi, gdyż pozornie przypominają niektóre twierdzenia biblistów i apologetów z okresu modernizmu, głośnego w świecie przed 60 laty. Ale w ich obronie stanęła większość episkopatu francuskiego w piśmie wysłanym do Kongregacji a podanym do publicznej wiadomości (por. „Le Monde" z 2.II.67, str. 20), stwierdzając, że poszczególne tezy nie są ogniwami jakiegoś „jednolitego systemu", jakichś innych zasad kryteriologicznych, niezgodnych z nauką objawioną, lecz opiniami oderwanymi o niektórych kwestiach zasadniczych a spornych od dawna wśród teologów. Wobec tego nie wolno współczesnych kierunków myśli teologicznej utoż-

samiać ani z modernizmem potępionym przez św. Piusa X w encyklice *Pascendi Domenici gregis*, ani z „nową teologią" liońską zakwestionowaną przez Piusa XII w encyklice *Humani generis*. Nie ulega wątpliwości, że autorzy szukający nowych dróg w rozwiązywaniu problemów nie mogą iść śladami utartymi, że muszą głębiej wnikać w zagadnienia, wydobywać nowe aspekty, tworzyć nowe pojęcia i konstruować nową argumentację, przy czym z konieczności odbiegają, nieraz bardzo daleko, od teologii szkolnej, podręcznikowej. Nie ulega dalej wątpliwości, że nie zawsze udaje się tak przeprowadzić dowód, by wszelkie sprzeciwy musiały od razu umilknąć, że wobec tego nowe twierdzenie musi pozostać mniej lub więcej prawdopodobną hipotezą. Stąd rzecz zrozumiała, że zwolennicy integryzmu wyszukują słabe strony tychże hipotez i stają w obronie poglądów tradycyjnych, czego im nikt za złe nie weźmie. Jednakże od chwili nieuznawania nowej tezy do momentu, w którym się autora posądza o stanowisko niekatolickie, powinny upłynąć długie godziny poważnego zastanawiania się, a nie wolno przedwcześnie ciskać ciężkich zarzutów w stronę śmiałych badaczy.

Pamiętajmy o tym, że teologowie nowego kierunku mają najlepsze intencje, nie chcą burzyć harmonijnej całości nauki katolickiej, nie chcą uwłaczać doktrynom Kościoła, lecz pragną im dać trwalszą i pewniejszą podbudowę naukową, którą by równocześnie uznawały szerokie koła stojące poza Kościołem. Rzecz oczywista, że takie opinie często obrażają „uszy osób pobożnych" — *sunt pias aures offensivae*, że sentyment religijny tradycjonalistów nie może się z nimi pogodzić, lecz nie jest to racja dostateczna, by zaprzestać dalszych badań i poszukiwań i odstępować od ich publikacji.

Z drugiej strony jednak przyznać trzeba, że niektórzy autorzy zbyt ostro sprawy stawiają i nie przeprowadzają dyskusji z dawnymi reprezentantami tradycjonalizmu, lecz z góry odrzucają ich poglądy, jakoby nie zasłużyły nawet na krótką wzmiankę. Jest to błąd taktyczny, który jednak nie osłabia siły argumentacji. A dalej wypada wyraźnie zaznaczyć, że niektóre opinie (np. o Eucharystii, o grzechu pierworodnym) już przekraczają granicę możliwości i przechylają się w stronę zdań odrzuconych bądź przez Kościół bądź przez ogół teologów katolickich. Są to sentencje zbyt śmiałe (*temerariae*), które domagają się jaśniejszej interpretacji i silniejszej argumentacji, żeby straciły posmak nauki niekościelnej, nie dającej się pogodzić z światopoglądem katolickim czy nawet ogólno-chrześcijańskim.

W rezultacie stwierdzam, że *veritas est in medio*, że prawda leży pośrodku między negacją a afirmacją, że częściowo mają rację

integryści a częściowo miłośnicy postępu. Niewątpliwie przesadził staruszek-filozof Maritain,[1] zaczepiając progresistów i integrystów o głoszenie zdań niedojrzałych i nazywając teologów postępowych nieukami i zacofańcami. Wszakże tomizm przez niego głoszony i słusznie uwielbiany dzisiaj wszystkiego nie wytłumaczy. Należy okna szeroko otwierać, jak się wyraził papież Jan XXIII, i wpuszczać świeże powietrze.

Rozważmy poszczególne tezy, by zdać sobie sprawę z ich właściwego waloru i wyrobić zdanie o ich ewentualnym niebezpieczeństwie.

P i e r w s z a teza dotyczy stosunku Tradycji do Pisma św., ograniczania inspiracji i negacji historyczności niektórych tekstów biblijnych. Kwestie te są szeroko omówione w *Konstytucji o Objawieniu* i tam także wskazano, jak je należy w przyszłości rozwiązywać. Oczywiście pozostały jeszcze liczne niedomówienia, gdyż Sobór tylko zaznaczył ramy i wytknął drogi, jakimi kroczyć powinni teologowie w przyszłości. Tu niejednokrotnie dzielą się zdania badaczy i rozchodzą się ich opinie, zwłaszcza gdy chodzi o historyczność pewnych scen starotestamentowych. Czy np. narodzenie Mojżesza w Egipcie i pobyt całego narodu izraelskiego w ziemi Gosen jest faktem historycznym, niektórzy bibliści negują w ślad za egzegezą niekatolicką, lecz polegając na spokojnej interpretacji źródeł księgi Exodus nie przyznamy im racji, nie posądzimy ich jednak o podważanie wiary. Nie można potępiać autora, przecież i jako badacz ma on sumienie czułe na prawdę i wbrew niemu postępować nie chce i nie może.

D r u g a teza wspomina o ewolucji dogmatów, o temacie szczegółowo rozbieranym przez dawnych modernistów a obecnie wnikliwiej opracowywanym przez teologów współczesnych. Niestety sposób wyrażania się autorów nie jest zawsze dość ścisły i szczęśliwy i stąd pochodzą ataki na ich opinie. Godzimy się na to wszyscy, że dogmat ogłoszony przez Kościół jest nienaruszalny, lecz jego u f o r m o w a n i e j ę z y k o w e może i powinno ulegać udoskonaleniu, aby myśl dogmatyczna jaśniej występowała. Wobec tego współczesna dogmatyka nie waha się korzystać z ustalonych wyników nowszej filozofii, psychologii, i fizyki, co zresztą zaleca wyraźnie Stolica Apostolska. Naśladujemy na tym polu wielkich teologów średniowiecznych, którzy stale szukali nowych źródeł i nowych zasad filozoficznych, by lepiej zrozumieć prawdy objawione, ale potem dzielili się na rozmaite szkoły, które prowadziły między sobą ostre polemiki, nie posądzając się jednak

---

1 Por. Jacques Maritain, *Le paysan de la Garonne*, Paris 1967.

o herezje czy błędy dogmatyczne. A z tego dalszy wniosek dla czasów dzisiejszych: spokojna, rzeczowa dyskusja między teologami konserwatywnymi a postępowymi powinna być nadal prowadzona aż do uzgodnienia poglądów, które by potem otrzymały aprobatę Stolicy Apostolskiej.

Trzecia teza protestuje przeciwko brakowi uszanowania dla dekretów S. Officii czyli Kongregacji dla Doktryny Wiary, która reprezentuje Urząd Nauczycielski Kościoła. Kilka miesięcy po rozesłaniu tez, na początku października roku 1966, Ojciec św. Paweł VI w allokucji *Libentissimo sane animo* („Osservatore Romano" z dnia 2.X., n. 227) domaga się z jednej strony posłuszeństwa i szacunku dla Urzędu Nauczycielskiego, z drugiej strony określa bliżej walor oświadczeń tejże Instytucji. Nie są one ani nieomylne ani ogłaszane pod inspiracją Ducha św. i wskutek tego nie nieodwołalne, lecz są obowiązującymi wskazówkami, jaką formę ma posiadać publiczne i powszechne nauczanie Kościoła. Stąd też w kazaniach, w katechezie i w podręcznikach popularnych należy się zastosowywać do poleceń Urzędu Nauczycielskiego (*Magisterium Ordinarium*), natomiast w czasopismach specjalnych, w pracach badawczo-naukowych, w ćwiczeniach seminaryjnych i dyskusjach na Zjazdach naukowych można się krytycznie ustosunkować do decyzji dawnych czy przyszłych wspomnianej Kongregacji papieskiej czy Komisji Biblijnej.

Czwarty zarzut, który czynią doradcy kard. Ottavianiego współczesnym teologom, odnosi się do pojęcia prawdy, jakim oni operują. Nie chodzi tu tyle o filozoficzne pojęcie „prawdy", ile o prawdę w sensie konkretnym, o prawdę obiektywną, jaką zawierają dogmaty Kościoła i jaką stanowią fakty i nauki podane w Piśmie świętym. Nie wolno nam być agnostykami i twierdzić, że człowiek do prawdy nigdy nie dochodzi, bo inna jest nauka Nowego Testamentu, gdzie Chrystus sam nazywa się prawdą. Niewłaściwe jest także mniemanie, jakoby dogmaty zawierały tylko cząstkę prawdy, gdyż w swym głównym sensie podają nam całą prawdę, która jednak z czasem podlega pewnej reinterpretacji, by stała się zrozumialsza dla człowieka operującego już innymi, nowymi pojęciami filozoficznymi. Używanie terminu „subiektywna prawda" jest całkiem nieuzasadnione a stanowi poważne uchybienie myślowe niektórych autorów. Trudniejsza zaś jest kwestia i dość zawiła, gdy chodzi o „prawdę" zawartą w Biblii! Czy to są prawdy obiektywne czy subiektywne, tak brzmiała alternatywa przed 50 laty. Słusznie odpowiedział wówczas zasłużony twórca Papieskiego Instytutu Biblijnego, o. Fonck, że tzw. prawda subiektywna nie jest zadaną prawdą, lecz tylko zwykłą opinią ludzką. Obecnie utworzono nowy termin: *veritas ad salutem* wzorując się na nie-

których powiedzeniach św. Pawła. To nowe pojęcie nie sprzeciwia się nauce o prawdach obiektywnych zawartych w księgach biblijnych, tylko psychologicznie pogłębia naukę o Objawieniu Bożym. Objawiającemu nam się Bogu chodziło nie o jakieś prawdy dowolne, abstrakcyjne, lecz o prawdy, które by prowadziły człowieka do Boga, zapewniały mu zbawienie, co wyraźnie wynika z tekstu 2 Tym 3, 16, gdzie jest powiedziane, że księgi inspirowane przeznaczone są do „wychowywania człowieka w sprawiedliwości", że w nich więc zawarta jest *paedagogia divina*. Niedopuszczalny jest jednak dalszy możliwy wniosek, że w Piśmie świętym nie ma innych prawd i faktów. Istnienia tychże nam zakwestionować nie wolno, o ile intencja autora stwierdza ich rzeczywistość. Jest przeto obowiązkiem biblistów, by zbadać metodycznie i całkiem neutralnie, czy autor biblijny podał pewne myśli i opisy jako odpowiadające rzeczywistości, jako faktyczne wypowiedzi osób wymienionych w tekście, czy je tylko dorzucił od siebie dla ilustracji danych scen biblijnych, nie biorąc odpowiedzialności za ich historyczność. Jest to zadanie trudne, zdania fachowców są i będą podzielone, ale nie można mówić o negacji istnienia prawdy obiektywnej w księgach Objawienia.

Piąta uwaga odnosi się do osoby Chrystusa Pana. Wchodzą tu w rachubę publikacje „historyków dogmatu" i biblistów. Historycy śledzący rozwój nauk dogmatycznych w Kościele i zjawiające się nowe dogmaty muszą mozolną, drobiazgową pracą stwierdzać, co w danym wieku poszczególne wyrazy użyte przy definicji dogmatu oznaczały, by zrozumieć właściwy sens nauki uchwalonej. Tą drogą otwierają się nam nowe horyzonty, rehabilituje się np. częściowo przynajmniej Nestoriusza, stwierdza się, że łacińskie wyrazy *persona* i *natura* nie są ekwiwalentami wyrazów greckich *hypostasis* i *physis* czy też *ousia*. Nie jest więc rzeczą łatwą, stwierdzić właściwy sens uchwalonego kiedyś na dawnych Soborach dogmatu, a skonstatowanie, że pewną naukę należy — po przeprowadzeniu badań historycznych i filologicznych — nieco inaczej interpretować aniżeli to czynią podręczniki, nie stanowi odbiegania od nauki Kościoła.

Teza piąta porusza także kwestię historyczności czynów i słów Chrystusa. Już Konstytucja *Dei verbum* podkreślała historyczność opisów ewangelicznych i nie pozwalała na żadne zacieśnienie tego stwierdzenia. Słusznie Kongregacja w swych tezach ten postulat ponownie przypomina. Bo jakkolwiek egzegeza katolicka zawsze broniła historyczności Ewangelii, to jednak zjawiają się od czasu do czasu studia, które negują historyczność niektórych scen ewangelicznych i podważają sens dogmatyczny niektórych wierszy.

Owszem, autorzy nie mają, jeszcze raz powtarzam, złej intencji, nie chcą pomniejszać dzieła Zbawienia ani godności Chrystusa, ale idąc za egzegezą protestancką są zafascynowani metodą historyczno-filologiczną i bez racji dostatecznej odrzucają interpretacje dotąd ogólnie uznawane. Kwestionując np. historyczność słów wypowiedzianych do Maryi przez archanioła Gabriela w Nazaret, stawiamy nad sceną Zwiastowania i nad tajemnicą Wcielenia wielkie znaki zapytania i z konieczności przesuwamy początek chrześcijaństwa z Nazaret nad Jordan do chwili chrztu Chrystusa Pana i wierzymy więcej Renanowi niż Łukaszowi. To już jest przesada, której się wystrzegać należy. Jednakże Kościół od czasów Piusa XII przyznaje egzegetom dużą swobodę pozwalając im na wykorzystanie faktu, że autorzy inspirowani Nowego Testamentu posługiwali się rozmaitymi formami pisarskimi, literackimi i nieliterackimi, że ewangeliści nie chcieli być historykami w sensie współczesnym, że spisywali po prostu kazania i nauki głoszone w pierwszej gminie chrześcijańskiej, w których znajdowały się wyjaśnienia czy dodatki pierwszych głosicieli Ewangelii. Nie będzie to więc nic zdrożnego, jeżeli np. pewne wiersze w Ewangelii św. Jana będziemy uważali za ułożone przez ewangelistę chociaż włożone przez niego w usta Chrystusa (np. w rozmowie nocnej z Nikodemem, Jan 3).

Może to nas razić, jeżeli się w opisach scen ewangelicznych zanadto podkreśla człowieczeństwo Pana Jezusa, co słusznie gani teza piąta. Lecz podkreślanie człowieczeństwa ma także głęboki sens teologiczny, gdyż Chrystus stał się w całej pełni człowiekiem, co szczególnie podkreśla *List do Filipian* i *List do Żydów*, a uwydatniając cechy ludzkie u Pana Jezusa przybliżamy go więcej do człowieka współczesnego — pod warunkiem, że nie zaniedbamy uzupełnić obrazu Jezusa-Człowieka obrazem Jezusa-Boga i Syna Bożego.

Równie słuszne są obawy, wyrażone w szóstej tezie a odnoszące się do Eucharystii i Mszy św. Encyklika Pawła VI *Mysterium fidei* już sprostowała mylne teorie kilku autorów holenderskich. Jakież właściwie intencje powodowały nimi, że tak daleko idące innowacje głosili i zaprowadzali? Nie był to brak wiary w nauki katechizmowe Kościoła, lecz jawne pragnienie, by zbliżyć się jak najwięcej do praktyk pierwotnego chrześcijaństwa, a następnie wyraźne dążenie do ekumenizmu, by rzucać pomosty między pojęciem Eucharystii w Kościele katolickim a pojęciami o Komunii św. przyjętym w holenderskim Kościele reformowanym. W najlepszym razie można się tylko zgodzić na nową interpretację tajemnicy Najświętszego Sakramentu przez podkreślanie dowodu historycznego, zaczerpniętego z Ewangelii i *Listu do Koryn-*

tian, z pominięciem aspektu filozoficznego (*substantia-accidentia*), niezrozumiałego dla osób nie znających lub nie uznających spekulacji scholastycznej.

Teza s i ó d m a odnosi się do sakramentu pokuty. Jest to kwestia raczej biblijna niż dogmatyczna. Daje się bowiem nową interpretację słowem Chrystusa, zapisanym u Mateusza 16, 18: „Cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebiesiech, cokolwiek rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebiesiech", uważa się je za ogólną uwagę administracyjną a nie za wzmiankę o odpuszczaniu grzechów. Można się zgodzić na taką egzegezę tych wierszy i na ich podstawie przyznać Kościołowi-Gminie wszelką egzekutywę w sprawach administracyjnych i katechetycznych (kerygmatycznych), ale nie można negować, że Kościół ma także władzę odpuszczania grzechów, bo to wynika z ewangelii św. Jana 20, 22: „Którym odpuścicie grzechy będą odpuszczone..."

Tendencje zaś, wspomniane w niniejszej tezie jakoby się dążyło do zniesienia spowiedzi indywidualnej, nie są całkiem obce duchowi Kościoła. Kto nie ma na sumieniu grzechu ciężkiego czyli tzw. śmiertelnego, może po wzbudzeniu żalu za swe grzechy powszednie czyli uchybienia mniejsze przystąpić do Komunii św. Jest to zgodne z nauką Soboru Trydenckiego, chociaż się nie zgadza z praktyką Kościoła bardzo obostrzoną od czasów jansenizmu. Może by redukcja spowiedzi pomnożyła ilość wiernych przystępujących do Komunii św. — zapewne hipergorliwcy holenderscy i o tym myśleli, ale zostawmy tu decyzję Urzędowi Nauczycielskiemu, czy praktyka taka jest wskazana czy też nie. Dopominają się o nią niektórzy biskupi misyjni i oczekują orzeczenia Stolicy Apostolskiej.

W ó s m e j tezie określa się jako niebezpieczeństwo poważne nowsze teorie o grzechu pierworodnym. Liczne są próby, by pogłębić pojęcie grzechu pierworodnego i bliżej uzasadnić z uwzględnieniem twierdzeń nauk antropologicznych. Także Teilhard de Chardin ma swoją odrębną teorię o grzechu pierworodnym, za co go się zwalcza gwałtownie. Maritain nie przebiera w słowach, by wykazać niedorzeczność jego hipotezy. Jeżeli się przyjmuje poligenizm czy polifilizm a nie monogenizm, trudno zrozumieć istotę grzechu pierworodnego i jego przekazywanie dalszym pokoleniom w myśl deklaracji Soboru Trydenckiego. Także interpretacja upadku pierwszych rodziców w raju uległa zasadniczym zmianom, lecz one nie powodują negacji grzechu pierworodnego. Przyjmujmy z zadowoleniem nowe próby wyjaśnienia logicznego, jak nieposłuszeństwo pierwszej pary ludzkiej wobec nakazu sumienia mogło spowodować obniżenie wartości wewnętrznej wszystkich potomków. Trudno je na razie pogodzić z uchwałami Tridentinum, bo

próby pogodzenia tych hipotez z ustaloną nauką Kościoła posługują się z konieczności sztuczną bardzo argumentacją. Powiedzmy sobie szczerze, że tego dogmatu sobie na razie bez reszty wyjaśnić i udowodnić nie potrafimy. Uważajmy go za *mysterium fidei,* za tajemnicę wiary jak inne tezy dogmatyczne, np. o Bogu w Trójcy jedynym, o obecności realnej Chrystusa w postaciach chleba i wina, o istocie Mszy św.

Punkt dziewiąty dotyczy teologii moralnej, mianowicie tzw. etyki sytuacyjnej, która znalazła aprobatę u niektórych moralistów, którzy ją przejęli z filozofii Heideggera. Urząd Nauczycielski Kościoła już dawniej ustosunkował się do niej negatywnie, mimo to jednak niektóre zasady etyki sytuacyjnej zostają przejmowane i wychwalane przez naszych teologów, by łatwiej wyjść z niektórych dylematów i usunąć trudności zjawiające się w życiu, zwłaszcza w życiu małżeńskim. Nie potępiajmy jednak całkowicie uwzględniania „sytuacji" przy ocenie moralnej czynów ludzkich. Czynili to już dawniejsi moraliści. Nie dyskutowali o „sytuacji", bo to pojęcie nowe, ale utworzyli systemy moralne (probabilizm, molinizm), które liczyły się z nastawieniem subiektywnym każdego człowieka, by sprawiedliwie ocenić jego czyny i jego postępowanie w życiu. Możemy więc zrozumieć człowieka upadającego, ale nie wolno nam go uniewinniać w całości, bo przecież Bóg łaską swą wspiera każdego, a o tym tak ważnym momencie zapominają niektórzy autorzy i to właśnie wytyka im niniejsza teza.

Na dziesiątym miejscu jest mowa o wpływie ruchu ekumenicznego na ujęcie pewnych prawd religijnych. Ekumenizm zamienia się niekiedy w niewłaściwy irenizm. Nie wszyscy zgodzimy się z wywodami np. ks. Künga, którego oszołomiła teologia Bultmanna. Szukajmy prawd stycznych między katolicyzmem a protestantyzmem a nie fałszujmy naszej wiary. Tu wielka powściągliwość jest wskazana. Nie zaprzeczajmy, że teologia protestancka, zwłaszcza biblistyka, może się poszczycić wielkimi osiągnięciami. Uczmy się od nich w myśl wskazań Soboru szanować i czytać Pismo św., ale dialogi na tematy dogmatyczne odkładajmy na czas późniejszy, kiedy my lepiej poznamy teologię kościołów ewangelickich a ewangelicy zaczną studiować naszą teologię, dzisiejszą i dawniejszą średniowieczną, z której zrodziły się główne tezy luteranizmu. Pomyślmy na razie o unii z braćmi odłączonymi w zakresie *work and life,* w zakresie wspólnej pracy dla ideałów ewangelijnych.

Bliższe omówienie tez Ottavianiego jest równocześnie krótkim szkicem o żywotności współczesnej teologii, która nie zadowala się powtarzaniem dawnych twierdzeń, lecz pragnie światu przekazywać dawne prawdy w nowym oświetleniu, by ludzi myślących

a szukających Boga skierować ku Ewangelii. Owszem niejedni za daleko się posuwają w swych twierdzeniach, w swych hipotezach roboczych, ale nie ma obawy, by te tendencje zamieniły się w ruch antykatolicki czy antychrześcijański, by nowy modernizm opanował teologię katolicką. Wszelkie obawy są i dlatego nieuzasadnione, że ten pęd ku nowościom powstał wewnątrz Kościoła i został rozbudzony przez Sobór i Stolicę Apostolską, a nie został narzucony z zewnątrz, ani przez jakieś prądy religijne pozakościelne ani przez wpływy genialnych myślicieli. Wspaniałą aprobatą pracy twórczej wśród teologów jest wyżej cytowana alokucja Pawła VI *Libentissimo sane animo* [2] a zapowiedzią dalszej wolności badań są zmiany dokonane w Kongregacji Pro Doctrina Fidei, w Komisji Biblijnej i w Kongregacji Studiorum [3].

Ks. Aleksy Klawek

MATKA ELŻBIETA CZACKA

Przed nami maszynopisy: konferencje dla sióstr, „Dyrektorium", luźne kartki spisywanego na polecenie kierownika duchowego dziennika. 15 maja mija 6 lat od śmierci autorki tych notatek: Matki Elżbiety Czackiej, założycielki Dzieła Niewidomych w Laskach i Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża.

Czy warto przypominać je właśnie na łamach pisma takiego jak „Znak" — przeznaczonego przecież przede wszystkim dla czytelników świeckich?

Zapewne — jest w V rozdziale *Konstytucji o Kościele* mowa o tym, że każdy ma powszechnie przez Boga „zadaną" świętość realizować we właściwym mu stanie życia i we własnej formie. Zgadzamy się więc, że jest w naszym świecie jakieś — może nawet bardzo ważne miejsce dla świętości dusz powołanych do specjalnego zjednoczenia z Bogiem i w specjalnym „stanie zakonnym", oczywiste jest jednak, że najważniejsze i najpilniejsze są dla nas nie doświadczenia takich właśnie dusz. Z nich być może korzystamy w ramach jakiejś ogólnej Bożej ekonomii, ale nie w takim sensie, żeby nawiązywać do nich świadomie we własnych poszukiwaniach.

2 Tekst tej ważnej alokucji Pawła VI ukaże się w przekładzie polskim w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym" 3. 1967 n. 1.

3 W Polsce nie ma niebezpieczeństwa „neomodernizmu", ponieważ teologii twórczej w pojęciu Pawła VI u nas nie było i nie ma. Obracamy się tylko w ramach teologii tradycyjnej dając jej niekiedy nowe literackie ujęcie lub publikując podręczniki. Jedynie historia Kościoła, której jednak nie zalicza się do właściwej teologii, ma nowe wyniki.

Ostatnie lata coraz wyraźniej kształtują nowy styl, czy nowy, współczesny model świętości. Wraca on w różnych wariantach w dyskusjach prasowych, domaga się gwałtownie domyślenia w duszpasterstwie, stawia nowe wymagania hagiografii. Najogólniej rzecz biorąc, w modelu tym na pierwszy plan wysuwają się wartości humanistyczne, motyw miłości do ludzi, służby człowiekowi. Jeśli więc świętość — to ta, którą jak chcemy wierzyć, możemy osiągnąć — nie szukając jej może nawet — przy całym uwikłaniu w codzienne obowiązki — pod warunkiem jakiegoś odejścia od siebie i służby innym. I jeśli modlitwa — to przecież także nie ta, do której pomagają specjalne warunki życia zakonnego, ale ta, którą mamy sobie zdobywać z dnia na dzień właśnie w tej codziennej gonitwie i w nawale obowiązków.

Czy warto wobec tego w ogóle sięgać do pism zakonnicy i to jeszcze założycielki zgromadzenia zakonnego, powstałych na dodatek wiele (ponad 30) lat przed epoką *Vaticanum II*, rozdziału o powszechnym powołaniu do świętości, dekretu o odnowie życia zakonnego, czy codzienną praktyką obecności Małych Braci i Sióstr wśród otaczającego ich świata?

Spróbujemy jednak zobaczyć, czy to rzeczywiście sprawy „specjalistyczne".

Na wstępie jeszcze tylko parę słów o autorce tych notatek. Róża Czacka urodziła się w 1876 roku jako prawnuczka Tadeusza Czackiego, założyciela Liceum Krzemienieckiego i działacza Komisji Edukacji Narodowej — oraz bratanica kardynała Włodzimierza Czackiego, wybitnego doradcy Leona XIII. Z domu więc wyniosła już tradycje tego, co nazywamy dziś zaangażowaniem społecznym. Otrzymała nietypowe dla kobiet jej epoki gruntowne wykształcenie i równie chyba nietypową, pogłębioną intelektualnie formację religijną. Jako dwudziestokilkoletnia dziewczyna straciła ostatecznie zagrożony od dzieciństwa wzrok. Fakt ten stał się nie tyle „momentem zwrotnym" w jej życiu — co raczej sprawdzeniem tych wszystkich wartości, które już wtedy reprezentowała. Reakcja młodej dziewczyny na tego rodzaju cios była co najmniej zaskakująca. Mężne przyjęcie cierpienia, nawet nieodwracalnego kalectwa, to bardzo dużo, ale to jeszcze coś, czego po dziewczynie głęboko religijnej i wychowanej w atmosferze wielkich tradycji można się spodziewać. To jednak, czym się ten cios stał dla Róży Czackiej, miało przekroczyć wszelkie ludzkie obliczenia i przewidywania. Przyjmuje swoją ślepotę jako bezpośrednie wezwanie skierowane do niej przez Boga. Odczytuje ją jako powołanie do służby niewidomym, których sytuacja w Polsce epoki zaborów była nieporównanie bardziej zaniedbana niż na Zachodzie.

Wyjeżdża za granicę, gdzie zwiedza ośrodki opieki nad niewidomymi i przeprowadza samodzielne studia tyflologiczne. Wraca do Polski jako człowiek w pełni przygotowany i kompetentny. W 1910 r. zakłada To-

warzystwo Opieki nad Ociemniałymi, które ma zapewnić możliwie wszechstronną opiekę niewidomym — od przedszkola, poprzez szkoły, kursy zawodowe, aż po dom starców i pomoc otwartą dla niewidomych mieszkających przy własnych rodzinach.

Wybuch I wojny światowej odcina ją od rozwijającego się Zakładu — i znowu to wydarzenie komplikujące praktycznie wiele spraw, okazuje się bardzo istotnym momentem dla dalszego rozwoju jej Dzieła. Trzyletni samotny pobyt Róży Czackiej w Żytomierzu kończy się złożeniem przez nią ślubów zakonnych i przyjęciem habitu franciszkańskiego. W 1918 r. wraca do Warszawy już jako Siostra Elżbieta i wkrótce uzyskuje prawo przyjmowania kandydatek do założonego przez siebie Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża. Po śmierci jej pierwszego kierownika duchowego, ks. Władysława Krawieckiego, doradcą i spowiednikiem Matki Elżbiety zostaje jeden z najwybitniejszych polskich kapłanów okresu dwudziestolecia — młody wówczas ks. Władysław Korniłowicz, który wzbogaca Dzieło Matki swoją bogatą i różnorodną działalnością apostolską.

Zakłady zostają przeniesione z Warszawy do położonych niedaleko od niej Lasek. Laski wyrastają wkrótce na jedno z najżywszych środowisk polskiego katolicyzmu w okresie międzywojennym. W ich kręgu rozwijają się inicjatywy takie jak wydawnictwo, księgarnia i kwartalnik „Verbum", czy „Biblioteka Wiedzy Religijnej", w nich także skupia się w dużej mierze szeroka działalność rekolekcyjna ks. Korniłowicza, która sprowadza do założonego tam domu rekolekcynego młodzież z różnych środowisk i młodą inteligencję. Środowiska te z kolei zasilają szeregi współpracowników Dzieła Matki.

Rewelacją na owe czasy było takie ustawienie przez Matkę Czacką jej Dzieła, że ścisła współpraca sióstr ze świeckimi była w nim od początku i z założenia rzeczą naturalną. Zgromadzenie zostało od razu pomyślane jako jeden z elementów tego Dzieła, związany integralnie z jego całością: z niewidomymi i ideowymi pracownikami świeckimi. Takie widzenie współpracy ze świeckimi — zalecane dziś zakonom przez Sobór — wówczas nierzadko gorszyło przypadkowych widzów. Było w tym także duże zaufanie do świeckich. Matka traktowała ich zawsze jako ludzi w równej mierze, chociaż inaczej powołanych do pełni życia Bożego. W swoich listach i konferencjach wszystkich ich: niewidomych i widzących, świeckich i siostry nazywała swoimi „dziećmi".

Zgromadzenie zostało powołane do bardzo konkretnej służby, związane z Dziełem domagającym się wszystkich sił od ludzi do tej służby powołanych. Służbę tę rozumiała zresztą Matka bardzo szeroko i nadała jej wymiary apostolskie. Mówiła o niewidomych na ciele i niewidomych na duszy, bo nie o fizyczną tylko ślepotę chodziło.

Nie mogło więc być tu mowy o jakimś „wymyślaniu" własnej linii

świętości, która mogłaby się okazać mało przydatna dla tych celów, lub zgoła przeszkadzająca ich spełnieniu.

Z życia, z bardzo realistycznej znajomości jego potrzeb i wymagań, wyrastają słowa Matki, które miały kształtować duchowość młodego Zgromadzenia.

W jednej ze swych konferencji Matka mówi (1933 r.): „Jest nieszczęściem niektórych dusz, że myślą o jakiejś urojonej świętości, a nie o doskonałym poznaniu wszystkich swoich obowiązków, które włożone są na nie przez Boga, których nie można ani z siebie zrzucić, ani się od nich uwolnić, a które trzymają jak żelazne kleszcze.

Prawdziwe uświęcenie można osiągnąć tylko na drodze doskonałego wypełnienia wszystkich swoich obowiązków. Bóg objawia nam Swoją wolę poprzez obowiązki, poprzez rozkazy, rady, osoby i nawet najmniejsze okoliczności".

„Chciałabym, by siostry nauczyły się kierować ku Bogu poprzez całą prozę życia..."

A w innym miejscu: „Są dusze żyjące w złudzeniu, że w innych warunkach uświęciłyby się, wydaje im się np., że dużo doskonalsze jest życie na pustyni czy w Karmelu, a nie rozumieją, że to Pan Bóg właśnie postawił je w tych warunkach i że muszą najpierw te obowiązki wiernie wypełnić, a wtedy dopiero, gdyby była taka wola Boża, Pan Bóg sam przeniósłby je w inne warunki..."

Matka bardzo przestrzega przed praktykowaniem „specjalnych" cnót zakonnych — z uderzającym realizmem widzi konieczny związek życia nadprzyrodzonego, życia łaski z wszystkimi wartościami naturalnymi człowieka: „Podstawą i najważniejszą rzeczą jest uświadomienie sobie, że nie można myśleć o świętości, nie będąc przede wszystkim uczciwym człowiekiem... Nie ma nic przykrzejszego, jak połączenie pretensji do życia doskonałego z brakiem szlachetności i uczciwości..." (1936 r.)

To „dowartościowanie" naturalnych możliwości człowieka i zasadę budowania na nich wyniosła Matka już z domu rodzinnego, ich potwierdzenie znalazła potem w doktrynie św. Tomasza.

Wiele razy także bardzo mocno podkreśla wagę „prawdy aż do bohaterstwa" jako koniecznego warunku życia chrześcijańskiego: „Podstawą życia w Bogu musi być prawda. Do pełnienia prawdy potrzeba męstwa i trzeba się o tę cnotę modlić... Prawda jest często bolesna, prawda upokarza. Prawda może stać się źródłem niepokoju u ludzi, może stać się kamieniem obrazy. Ludzie prawdy nie wytrzymują i odchodzą od życia Bożego. Prawda dobrze rozumiana, wypływająca z Prawa Bożego, musi być podstawą naszego życia — jest nią pokora. Gdy jest coś, co nas umniejsza w naszych oczach, jeśli mamy niechęć do ludzi, którzy nam prawdę mówią, powinniśmy sobie wyprosić dar męstwa, by to przyjąć. Prawdą jest także, że czasami inni nie zwracają uwagi na to, co robimy, prawdą jest też, że nie jesteśmy już potrzebni,

albo że nas już więcej nie cenią; prawda ta sprawia nam przykrość i ból. Przyjmijmy wtedy wszystko, co nas spotyka z wdzięcznością, mówiąc: *Bonum mihi, Domine, quia humiliasti me*. Jeżeli my nie uciekamy od upokorzenia, od tej prawdy, to najlepsze miejsce robimy Bogu" (1934 r.)

Na tej samej drodze szuka też Matka właściwego rozumienia ascezy, umartwienia: „Pogardę, sądy i krytyki w stosunku do nas przyjmujemy jako zdrowe lekarstwo podane nam przez Boga dla uleczenia naszej pychy, naszej zarozumiałości i naszej miłości własnej. Pochwały i dobroć bliźnich względem nas natychmiast i wprost odnośmy do Boga z całym przeświadczeniem, że wszystko, co w nas jest dobrego, wprost od Niego pochodzi. Zatem cześć i chwała Jemu się należy, nie nam..." (1927 r.)

„Najlepszym umartwieniem jest to, które życie przynosi każdemu. Bez umartwienia nie można się uświęcić, ale pełnia życia Bożego zależy od tego, by dobrze rozumieć umartwienie. Dla tych, którzy nie mają dobrych podstaw życia wewnętrznego, umartwienie staje się celem. Umartwienie jest właściwie utrzymaniem się na ścieżce życia Bożego, oddaniem całej duszy, co jest konieczne na to, aby człowiek się uświęcił. Źle pojęte umartwienie staje się wręcz przeciwne swemu celowi" (1936 r.)

A więc ciągle i przede wszystkim przypominanie o zwyczajności drogi, którą się wybiera wstępując do Zgromadzenia, o jej wspólnocie z wszelką ludzką drogą: „Życie nasze zależy więc od tego, jaki wybór zrobimy w każdej chwili, czy będziemy śledzić wolę Bożą w rozkazach przełożonych, czy nawet w życzeniu małego dziecka" (1933 r.)

Życie zakonne musi się oczywiście opierać na jakichś zasadach organizacyjnych i formach prawnych. Matka sama bardzo przestrzegała ustalonych godzin i przepisów, równocześnie jednak uczyła słowami i własnym przykładem tego, że ponad wszelkie przepisy zawsze musi stać miłość. Zawsze była gotowa w razie potrzeby odstąpić od zasady i zawsze natychmiast do niej znowu powracać. „Kiedyś powiedziała mi Matka — wspomina jeden z jej bliskich współpracowników — »Cóż łatwiejszego, jak mieć tzw. dobre zasady. Nie o to chodzi« — wtedy wydaje mi się, zrozumiałem, dlaczego Matka w dwóch wypadkach czy decyzjach jest często taka »nieoczekiwana«. Rzeczywiście »nie o to chodzi«, nie o mechaniczne stosowanie w życiu jakiejś słusznej skądinąd zasady, nie o gotowy przepis..." Sama Matka pisze wprost: „Ten brak ram sztywnych i zdecydowanych raz na zawsze, to oparcie się w życiu duchowym bardziej na łasce niż na określonych sposobach i metodach, stanowi charakterystyczny rys ewangeliczny i — powiedzmy — franciszkański Zgromadzenia. Zatracenie go byłoby wypaczeniem jego charakteru i szczególnego powołania".

W ciągu minionych blisko już 50 lat Dzieło w ten sposób pomyślane rosło i rozwijało się. Przybywały niewidome dzieci, wyrastały, na ich miejsce przychodziły inne, do współpracy włączali się nowi ludzie, „nad ludźmi — jak to gdzieś pisze Matka — powstawały nowe domy". Oprócz tych stałych współpracowników, wrośniętych w Dzieło, stykali się z nim i stykają inni — nieraz przypadkowi całkiem przybysze i niezmiennie mówią o tym „czymś", co w Laskach jest, co się w nich „czuje". Dawni studenci przyjeżdżają tu jako starsi panowie, młodzi goście patrzą nowymi oczyma, od czasu do czasu ktoś z nich przygląda się uważniej, zatrzymuje się... zostaje na zawsze...

I te słowa zostały wypowiedziane na wiele lat przed ruchem odnowy soborowej: „Zgromadzenie nasze musi się zastosować do obecnych czasów i odpowiedzieć ich potrzebom... aby odpowiadało wszystkim tym celom, musi być uchwycona linia świętości, która odpowie wszystkim czasom. Jeśli się szuka świętości w źródłach Kościoła i idzie za głosem Bożym, pełniąc Wolę Bożą poprzez doskonałe posłuszeństwo — cel na pewno będzie osiągnięty... Do tego źródła więc należy wracać, gdy potrzeba odnowienia ducha..." (1928 r.)

Z nieomylną jasnością potrafiła ta niewidoma zakonnica przeczuć i zobaczyć właściwą drogę dla swego Dzieła. Na kartach jej pism przewijają się wciąż te myśli o dostosowaniu do ludzkich potrzeb, o służbie, o świętości nie „mimo" tej służby, ale właśnie „poprzez" nią i tylko poprzez nią, przez trudy i obowiązki, przez najpełniejszy udział w ciężarze, jaki niesie współczesny człowiek, tym bardziej człowiek obarczony dodatkowym bagażem kalectwa. Matka sama była nieustannie czujna na wszelkie ludzkie potrzeby i cierpienia. We wspomnieniach ludzi, którzy ją znali, wraca często spostrzeżenie tej jej gotowości do wysłuchania każdego, do zainteresowania się sprawami, z którymi do niej przychodzono — i nie tylko do biernego zainteresowania, ale rzeczywistej orientacji i znajomości mnóstwa najróżniejszych dziedzin i prac.

Ta właśnie otwartość na ludzkie potrzeby — bez różnicy rasy, narodowości, postawy ideowej czy politycznej, najbardziej zawsze przyciągała ludzi do Lasek. Swobodny, życzliwy kontakt, zwykła ludzka przyjaźń — to są rzeczy przemawiające w równym stopniu do każdego i wszystkim potrzebne. Tak samo codzienna praca. Przelotny nawet kontakt z rozbawionymi przedszkolakami, zwiedzenie warsztatów obsługiwanych przez niewidomych wychowanków, uczniów szkoły zawodowej — to są realne, prawie wymierne dowody, że rzeczywiście zostało tu uchwycona jakaś „linia dla wszystkich czasów".

Mało kto snuje potem refleksje na temat społecznej nieużyteczności życia zakonnego.

A więc służba, wejście w otaczający świat, najgłębsze z nim współczucie i współcierpienie, udział we wspólnym dla ludzi naszych czasów

przeciążeniu pracą, obowiązkami, tempem życia — więc i modlitwa wśród tego wszystkiego, nierozerwalnie z tym wszystkim związana, modlitwa przy pracy czy w kaplicy, często z klejącymi się powiekami.

Czy jednak o to chodzi, czy o to chodzi przede wszystkim?

„Straszną rzecz napisałam w »Dyrektorium« i tego nie żałuję. Gdyby Dzieło nie było na chwałę Bożą, niech przetanie istnieć..."

To są mocne słowa. I nie wolno zapomnieć o nich, mówiąc o społecznych czy pedagogicznych efektach pracy sióstr, czy franciszkańskiej prostocie i zwyczajności ich życia. To tak samo, jak nie można dla najlepszych nawet celów mówić wyłącznie o społecznej czy kulturalnej roli Kościoła, o szkołach i szpitalach zakładanych przez zakony. Może niedopowiedzenie w tych sprawach wiele ułatwia w „dialogu", bo go sprowadza do wspólnej, dla wszystkich zrozumiałej płaszczyzny, do powszechnie uznawanych kategorii i wartości. Czy jednak ustawia dialog ten w prawdzie?

A prawdą, o której nie wolno zapominać, jest to, że nie byłoby jakichkolwiek dobrych dzieł i inicjatyw, a tym bardziej Kościoła i jego działalności społecznej czy charytatywnej bez Boga. I nie byłoby bez Boga Lasek.

Po prostu Dzieło tego typu mogło wyrosnąć tylko z wielkiej miłości i bez niej nie zdołałoby istnieć. I oto też chodzi w cytowanym zdaniu Matki — gdyby kiedykolwiek miało w nim zabraknąć właśnie miłości, tej miłości, która — choćby nie była w pełni świadoma — może tylko z Boga wyrastać, niech przestanie istnieć, bo mogłoby się wtedy przeobrazić tylko w jakąś żałosną karykaturę.

U Matki świadomość tego koniecznego zakorzenienia wszystkiego w Bogu była bardzo jasna. Z tej świadomości, z tego bezkompromisowego postawienia na Boga wyrastał cały jej życiowy realizm i jasność widzenia spraw ludzkich.

„Dzieło to z Boga jest i dla Boga. Innej racji bytu nie ma... Ma ono na celu oddawanie czci Bogu w Trójcy Świętej Jedynemu"...

„Godło nasze zawierające w sobie początkowe litery Imienia Pana Jezusa (po grecku XP znaczy Chrystus) jest niejako pieczątką samego Pana Jezusa... Godło nasze wraz z napisami. *Caritas Christi urget nos* (po polsku: miłość Chrystusowa przynagla nas) i *Pax et gaudium in Cruce* (po polsku: Pokój i radość w Krzyżu) — mieści w sobie cały program naszego życia." (1928 r.)

Uświęcenie przez pracę, przez obowiązki — tak, ale ma ono sens tylko pod tym warunkiem, że się to wszystko przyjmuje świadomie jako wolę Bożą, jako ciągle przez Boga stawiane zadanie do spełnienia — i pod warunkiem nieustannego oddawania Mu tego wszystkiego.

„Całe nasze życie jest oddane Bogu, wszystko, co robimy jest oddane Bogu..." — pisze Matka w latach wojny (1940 r.)

„Pan Jezus chce, byśmy do Niego szli i zapraszali Go do siebie jako żyjącego wśród nas, więc iść do Niego powinniśmy przez ogień i wodę, przez przykrości od ludzi, trudy, zmęczenie, wysiłek, z wytrwałością, cierpliwością, łagodnością, ale nieugiętą mocą w usuwaniu przeszkód..." (1929 r.)

„...Ci, co przez cele bliższe przechodzą do jedynego celu, znaleźli Boga żywego, na którym jedynie oprzeć się można, znaleźli Boga niezmiennego, stałego, przedwiecznego, na którym jedynie oprzeć się można..." (1929 r.)

W takim widzeniu drogi do Boga „poprzez ogień i wodę, trudy i zmęczenie"... przez „cele bliższe" — jest równocześnie widzenie pośredniczącej roli Kościoła, tego, co nazywamy dziś sakralizacją świata, oddawaniem go Bogu. Pośrednictwo to przebiega w obu kierunkach — z jednej strony jest ono oddawaniem czci Bogu poprzez świat, poprzez służbę ludziom, z drugiej — najskuteczniej służy się ludziom dzięki kontaktowi z żywym źródłem miłości. Dopiero domyślenie do końca tej wzajemnej zależności i związku obu postaw usuwa pojawiającą się czasem nawet w świadomości katolików antynomię miłość Boga — miłość do ludzi, chwała Boża — służba bliźniemu.

O uświadamianej sobie potrzebie szczególnie intensywnego „ładowania akumulatorów" u samego źródła energii mówi się często przy okazji apostolstwa Małych Braci i Sióstr Karola de Foucauld, którzy odchodzą od najbardziej czynnego życia na okresowe pustelnie Sahary i wielogodzinne adoracje. Oczywiście nieporozumieniem byłoby podporządkowanie jednej z wymienionych postaw drugiej — nie idzie się do Boga po to, żeby lepiej służyć ludziom, ani nie świadczy się miłości w konkretnych sytuacjach ludziom tylko dla chwały Bożej, bo jeśli zgubi się w tym bezpośrednia miłość do człowieka, to nie ma mowy ani o miłości ani o chwale Bożej. Jedno wynika z drugiego chyba w sposób o wiele prostszy i nawet bez udziału człowieka, który się na miłość zdecydował.

Matka Elżbieta, włączając swe młode Zgromadzenie w bezpośrednią służbę dla ludzi, oddając ludziom bez reszty **własny czas i siły, oddając** im całą miłość — również nieustannie przypomina o tym, że miłość ta ma być miłością dojrzałą i pełną czyli miłością człowieka stojącego przed Bogiem i kochanego z Bogiem i w Bogu. Chce takiego powiązania obu tych miłości, żeby stały się rzeczywiście jedną, jak jedno jest mówiące o niej przykazanie. U niej samej widoczny był i wyczuwalny niemal stały kontakt z Bogiem. Zawsze jednak, ci, którzy zastawali ją zatopioną w modlitwie, spotykali się z natychmiastowym żywym i serdecznym zainteresowaniem sprawami, z jakimi przychodzili, nawet wtedy, gdy dla postronnych obserwatorów wyglądały one na błahe i nieważne. O siostrach pracujących szczególnie czynnie pisze Matka, że „... powinny mieć prawdziwe życie wewnętrzne, by umiały nieraz

opuścić Pana Jezusa dla Pana Jezusa. Będzie to tylko wtedy możliwe, jeżeli w każdym bliźnim będą widziały samego Pana Jezusa i jeżeli każde zdarzenie i każdy obowiązek będą umiały brać z ręki Bożej. Przekonają się, że człowiek skupiony w Bogu wszędzie, zawsze modlić się może swoją pracą i swoimi obowiązkami..."

A teraz jeszcze źródła, z których ma to wszystko wypływać. Intuicyjnie obrała Matka dla Zgromadzenia drogę jak najściślejszego włączenia w powszechną modlitwę Kościoła, bez rozpraszania się na pobożność prywatną. „Siostry będą się starały żyć na każdy dzień duchem liturgii. Będą tym duchem przejęte, przyswoją sobie i przemedytują Mszę św. z jej zmiennymi częściami i w ten sposób łączyć się będą z duchem Kościoła. Będą przede wszystkim modliły się modlitwami liturgicznymi, unikając prywatnych dewocji i nabożeństw nie płynących z najczystszego źródła Kościoła" — pisze w 1928 r. w „Dyrektorium". I ta linia religijności Zgromadzenia zachowała się nienaruszona, a w ostatnich latach znalazła najbardziej autorytatywne poparcie w wypowiedziach Kościoła. Już wtedy, w 1927—1928 r., stałą praktyką w Laskach były np. Msze św. recytowane, z pełnym i czynnym udziałem wiernych. W kształtowaniu świadomości liturgicznej Lasek odegrało zasadniczą rolę duszpasterstwo ks. Korniłowicza, który należał do pierwszych w Polsce propagatorów odnowy liturgicznej.

W kościołach i kaplicach związanych ze Zgromadzeniem uderza podporządkowanie wszystkich elementów wnętrza potrzebom liturgii. Zasadą jest Chrystocentryzm — skupienie całej uwagi na centralnym ołtarzu i krzyżu. W różnej realizacji artystycznej powtarza się to zarówno w skromnej drewnianej kaplicy laskowskiej, jak w odbudowanym przez siostry po wojnie kościele św. Marcina w Warszawie.

Inne źródło to sama Ewangelia. Od początku, zgodnie zresztą z duchem św. Franciszka, Matka opiera całe życie sióstr na naśladowaniu Pana Jezusa, „pełnienie rad ewangelicznych przez zachowanie trzech ślubów prostych: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa oraz niniejszych Konstytucji... jest drogą do uświęcenia" — pisze na początku Konstytucji Zgromadzenia.

Także składające śluby zakonne siostry, bodajże jako jedne z nielicznych, jeśli nie jedyne do niedawna wśród Zgromadzeń zakonnych — zobowiązują się *expressis verbis* „zachowywać świętą Ewangelię Pana naszego Jezusa Chrystusa..."

I jeszcze jedno źródło — to z którego tak bardzo wszystko w Kościele musi wyrastać. Swemu Zgromadzeniu nadała Matka nazwę „Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża". W „Dyrektorium" pisze. „Każda Siostra wstępująca do Zgromadzenia, tym samym obowiązuje się ofiarować Panu Jezusowi krzyż swój codzienny, to jest: ciężar obowiązków, cierpienia, choroby, trudy, przyjmując wszystko z ręki Bożej..." Codziennie po wspólnie odmawianych Laudesach siostry w ten sposób

ofiarowują z góry wszystko, co ma im przynieść nadchodzący dzień „na intencję Ojca św., Kościoła, św. i Ojczyzny, oraz jako zadośćuczynienie za grzechy własne, za grzechy całego świata, a w szczególności za duchową ślepotę ludzi..."

Matka niechętnie sięga do wielkich słów, przestrzega wprost: „nie nazywać mianem krzyża przykrości wypływających z naszych ułomności: miłości własnej nie ujarzmionej, braku umartwienia itd. i nie udawać męczenniczki, a przyjąć je jako zasłużoną pokutę za grzechy."

A przecież nie waha się u korzeni swego Dzieła stawiać właśnie krzyża. To jest wielkie słowo. Ale przypomnijmy, kto je wypowiada. Przecież właśnie z przyjęcia przez młodą Różę Czacką krzyża ślepoty wyrosło dopiero wszystko inne. A potem? Kolejne ciężkie choroby i operacje, budowanie z niczego, bez ludzi, bez funduszów, w zawieszeniu tylko na Opatrzności Bożej Dzieła zakrojonego na taką miarę... To nie były drobiazgi i nie o drobne kamyczki potykała się po drodze.

„Cierpienie jest nieuniknione. Nie można osiągnąć wyższego stopnia świętości bez cierpienia. Człowiek, który żyje dla Boga, musi dźwigać krzyż, który mu Bóg zsyła. Dlatego trwanie u stóp Krzyża powinno być naszą drogą — jest drugi krzyż, który powinniśmy nieść i któremu służymy. Jest to krzyż wszystkich cierpiących a zwłaszcza ślepota fizyczna czy duchowa ...Czego szukać mamy u ludzi? — Służenia cierpieniu. Trzeci krzyż — to jest nasz własny krzyż, który nie przez wyobraźnię sobie fabrykujemy, nie przez miłość własną. Mówię tu o krzyżu, który z ręki Bożej przychodzi. Utrata zdrowia, strata wolności — krzyż bardzo ciężki. To jest dobry, zdrowy krzyż, który należy dobrze przyjąć..." — i te słowa napisała na początku wojny.

„Dobry, zdrowy krzyż..." — Matka sama była ranna w pierwszych dniach wojny, dom w Warszawie zburzony, Zakłady w Laskach częściowo zniszczone, rozproszone, ewakuowane... Właśnie wtedy była pora na sprawdzenie słów — i sprawdzały się w Matki postępowaniu. Tak samo sprawdzały się w stosunku do jej własnego kalectwa. Pisze Matka: „Siostry niewidome mają kochać i cenić krzyż swój jako znak wybrańkażdego Bożego, jako łaskę, dar Boży (*donum Dei*), uważając go za skarb swój i ofiarując go na intencję Ojca św. i Kościoła św." (1927 r.) Łatwo mówić! Prawda? Ale i to nie są puste słowa. Jedna z sióstr wspomina. „...raz miałam coś ciekawego... i bardzo pragnęłam, aby Matka mogła to zobaczyć swoimi oczami. Powiedziałam to Matce wprost... Matka stanowczo i poważnie odpowiedziała... moje dziecko, jak ty śmiesz tak mówić, jak ty możesz? Czy ty nie rozumiesz, że to jest wielka łaska Boża dla mnie, że to jest dobrodziejstwo i że to jest opatrznościowe. Żebyś nigdy tak nie mówiła."

Rozłożone przed nami kartki jej najbardziej osobistych notatek, pisanych na polecenie ks. Korniłowicza, pokazują ile tego było na codzień do przyjęcia i ofiarowania — poza samym krzyżem ślepoty.

„...Gdy w ciągu dnia cały plan się przewróci z powodu nieprzewidzianych zdarzeń i wskutek tego powstałych nowych obowiązków, staram się je przyjmować że spokojem, bo wiem i rozumiem, że to Bóg wszystko to daje lub dopuszcza, i że moja jest rzecz być posłusznym narzędziem w Jego ręku. Wtedy naprawdę obojętną jest rzeczą, co człowieka spotyka, czuje się spokojnym i szczęśliwym, chociaż może bardzo cierpieć" (1927 r.)

„Obojętne jest, czy po ludzku udane będą nasze usiłowania i czy uwieńczone są pomyślnym rezultatem, nie o to chodzi. Pan Bóg żąda od nas aktów cnót, a pomoc nam daje z innej strony, tak jakby chciał nam pokazać, że my sami niepotrzebni jesteśmy, a że mocen jest wszystko bez nas dać. Starania najmniej udane w oczach ludzi są najbardziej udane w oczach Boga. Bóg chce od nas bezustannych aktów wiary i ufności, męstwa w trudnych chwilach..." (1927 r.)

W równie prosty i pozbawiony afektacji sposób odnotowuje Matka także swoje najbardziej osobiste i bezpośrednie spotkania z Bogiem. I tutaj zatrzymujemy się u jednych jeszcze korzeni jej Dzieła, najbardziej ukrytych, a przecież tak bardzo realnych. To są notatki tej samej trzeźwej organizatorki, kobiety nieustannie zajętej tysiącem spraw, znającej się na nich, znajdującej w tym wszystkim czas dla każdego, kto do niej przychodził, zakonnicy wreszcie przestrzegającej przed przerostami religijnej uczuciowości i używaniem wielkich słów... Tylko pamiętając o tym wszystkim wolno nam zajrzeć do tych kartek. Dopiero one pokazują w pełni, do jakiego stopnia ta postawa służby i wrażliwość na potrzeby człowieka nie tylko nie jest sprzeczna z oddaniem Bogu wszystkiego, ale jak głęboko zakorzeniona jest właśnie w najbardziej osobistym kontakcie z samym Bogiem.

Przyznajmy, że jeśli sięgamy dziś do pism mistyków, to jednak trochę na marginesie tego wszystkiego, co myślimy o naszej własnej świętości i świętości otaczającego nas świata. Droga zjednoczenia mistycznego z Bogiem bardziej niż jakakolwiek inna wydaje nam się drogą dla specjalnych powołań, wymagającą jednak jakichś szczególnych warunków zewnętrznych. Niewiele chyba wiemy jeszcze ciągle o tym, z czego naprawdę wszelka świętość wyrasta.

W 1927 r. Matka notuje: „Dziś podczas różańca uczułam nagle wyraźnie jakby wzięcie całej mojej istoty w posiadanie Ducha Świętego. Przy tym specjalne światło, które mi daje poznać obecność tej łaski. Potem podczas rozmyślania znalazłam się jakby poza życiem, na granicy życia — i miałam przed sobą wieczność ...Pierwszy raz piszę o łaskach, które Bóg w miłosierdziu Swoim raczy zlewać na moją duszę".

W tymże roku: „Dał mi łaskę, że płaczę z miłości i wdzięczności ku Niemu. Rozumiem, że wszystko jest łaską w moim życiu..."

Kiedy indziej (1928 r.): „...zrozumiałam jaka jest przepaść między zwyczajnym rozmyślaniem, a tym, co Bóg mi dał poznać nieraz...

W zwyczajnym rozmyśleniu człowiek znajduje się jakby na dnie przepaści i tylko wolą swoją szuka Boga i stara się cośkolwiek rozumieć. Tu Bóg odsłania jakby rąbek Swoich Tajemnic i wprowadza człowieka w świat nadprzyrodzony ...Póki Bóg chce w obłoku łaski Swojej trzymać człowieka, przylega do Boga, jak trzymany magnesem. Gdy Bóg go już nie chce, wtedy opada i tylko z przepaści szuka ciągle Boga i woła ku Niemu, aż znowu raczy przyciągnąć go ku sobie..."

I jeszcze jeden fragment (1928 r.): „...obudziłam się o 5-ej w takim zjednoczeniu z Panem Jezusem, że zrozumiałam, że rządzi we mnie wszystkim, w ogóle czułam, że tylko to mogłam mówić, co mi danym było mówić ... Po Komunii św. zrozumiałam słowa: „żyję ja, już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus"... jak A. przyszedł, myślał, że śpię, nie wiedziałam jak się zachować. Nie chciałam sama tego zjednoczenia przerywać, a z drugiej strony chciałam się zachować zwyczajnie. Ciągle prosiłam Pana Jezusa, by Sam mnie nauczył jak się mam zachować... Obecnie jest już po południu, mam jakąś trudność w obcowaniu z ludźmi... Staram się jednak jak najzwyczajniej wyglądać. Rano, gdy kilka osób się do mnie zbliżyło, miałam wrażenie, że Pan Jezus wciągnął mnie do samej głębi mojej duszy, by nikt nie mógł przeszkadzać w obcowaniu z Nim".

Takie i podobne cytaty można by mnożyć, ich ilość niczego nie zmieni. W ten sposób wyglądała ta druga, najistotniejsza i najgłębsza strona całego czynnego apostolstwa Matki Elżbiety Czackiej. Cytowane fragmenty powstawały równolegle do tamtych, wzywających do modlitwy poprzez pracę i codzienne obowiązki. Wracają w nich i przeplatają się z sobą te same uparcie powtarzane motywy. Sprawy takie proste i tak ogromnie trudne. I dlatego trudne, że takie proste. W „Dyrektorium" Matka pisze: „Im człowiek bliżej Boga i rzeczy wiecznych, tym jest prostszy. I dlatego w prostocie jest wielkość rzeczy Bożych..." (1927 r.)

Najprostsze w Kościele jest to, że ostatecznie wszystko w nim wyrasta z samego Boga i z niewidocznej świętości ludzkiej. Dokumenty soborowe mówią o ukrytej modlitwie zakonów kontemplacyjnych jako o najcenniejszym skarbcu zasilającym zewnętrzną działalność Kościoła. Do tego skarbca na ogół nie mamy dostępu, klucz ma tylko Pan Bóg. A my — od czasu do czasu coś może z tego wszystkiego zauważymy, może w chwili jakiejś refleksji uświadamiamy sobie, że — kto wie czy nie tylko zewnętrzne apostolstwo Kościoła i rozwój jego dzieł, ale i nasze osobiste losy, a może i to, że nasza kula ziemska mimo wszystkiego, cośmy zrobili, żeby ją wytrącić z równowagi, jakoś się do tej pory trzyma w swojej orbicie — że może wszystko to wisi właśnie na tym niewidocznym sznurze modlitwy świętych, których spotykamy na codzień, nie domyślając się tego nieraz.

S. Rut Wosiek

RUBRYKA MŁODYCH

JAK TO WIDZIMY?

Od lat pracujemy w jednym pokoju. Pod oknem, po prawej stronie mojego biurka, siedzi Barbara. Przyglądam się jej od dawna, fascynuje mnie. Jest największą intrygantką w naszej redakcji. Nie cierpią jej. Należy do tych nielicznych ludzi, którzy robią świństwa pewnie i świadomie. Zdecydowana, zawsze agresywna i bardzo inteligentna. Złośliwa i dowcipna, docierająca natychmiast do sedna każdej sprawy. Pełna energii. Zawsze ostra, zła. Ma za sobą niezwykłą przeszłość. Wielu ludzi angażowało się w konspirację, ale tylko nieliczni robili to z zuchwałym polotem. Tak jak Barbara. Młodziutka, śliczna, używana do najtrudniejszych zadań, znakomita łączniczka, później żołnierz. Właśnie w czasie wojny zaczęła pić. Wojna zabrała też jej męża. Jest sama; pije chyba codziennie. Kilka lat temu, któryś z kolegów mówił mi, że jeszcze niedawno podawała się za katoliczkę. Pomyśl — śmiał się — katoliczka i... tu zrobił ruch ręką, jakby wychylał kieliszek. Naprzeciwko Barbary siedzi Jureczek. Wdzięk, jakim dysponuje, sprawia, że lubi go wiele osób. Sympatię tę zresztą gasi, jak może, nieodpowiedzialnymi wybrykami. Jureczek nie pije, mówi się za to o nim z uśmiechem, że jest dziwkarzem. Opinia ta z pewnością nie jest nieuzasadniona. Uważa się go powszechnie za oportunistę i cynika. Za oportunistę, ponieważ nie walczy nigdy z kierownictwem, jeśli ryzyko jest za duże. Cynika — bo, gdy bezsilny — kpi. On zresztą też był w partyzantce. Nie mówi o tym prawie nigdy. Jeżeli czasem zdarza mu się wspomnieć, to tylko na marginesie, mówiąc o innych faktach. Wspomnienia te zresztą nie są heroiczne. — „Wiesz, kiedy wreszcie dorwaliśmy tego kapusia i zaczęliśmy go bić kolbami, słyszałem jak mu pękały kości". Trzeba go dobrze poznać, żeby spostrzec ze zdumieniem, że jest patriotą. Innym terminem nie da się tego określić. Ma głębokie poczucie przynależności do tego właśnie narodu i odpowiedzialności za niego. Jest to patriotyzm całkowicie pozbawiony frazesów, nie sentymentalny, wyrażający się w znakomitej znajomości historii kraju, znajomości jego dzisiejszych problemów ekonomicznych i społecznych, w zainteresowaniu, co się w tym kraju dzieje. Także w zgorszeniu, z jakim przyjmuje niektóre moje wypowiedzi. A także w przejęciu, które czasami można spostrzec. Ma jeszcze drugą miłość — swoje dzieci.

Do obsady pokoju należy też Karolina. Za młoda na wojenną przeszłość, energiczna, koleżeńska, świetny pracownik, tzw. typowa nowoczesna, młoda kobieta. Zawsze zdenerwowana. Zapalając jednego papierosa od drugiego mówi, że przeżywa właśnie trudny okres. Nie przypominam sobie, żebym widziała ją kiedykolwiek spokojną.

Wreszcie Janusz. Ateista, ale z tych nielicznych „płomiennych". Pewny całkowicie, że Boga nie ma, Kościół gnębi ludzi, a jego własną życiową misją jest zwalczanie tego ucisku. Fanatyk i dobry człowiek. W jakiś dziwny sposób z poczuciem swojej misji łączy przekonanie o absurdalności życia. To poczucie absurdu nie opuszcza go nigdy. Jego dowcip i humor stanowią cienką warstewkę. Jest do głębi smutny. Kilka dni temu ktoś zażartował ze mnie — „wpadnie do ciebie jutro Andrzej (nasz przyjaciel — kleryk), w pełnym rynsztunku, z tonsurą i sutanną, przygotuj się." Byłam zbyt przerażona, żeby zorientować się, że kpi. Nie mogłam nawet wyobrazić sobie wrażenia, jakie zrobiłoby pojawienie się w tym biurze kogoś w sutannie. Sytuacja nie do pomyślenia. Kościół i moi koledzy nie mają ze sobą nic wspólnego.

Jest on dla nich instytucją do głębi obcą, zamkniętą w swoich przedziwnych, nierealnych problemach. Wśród cudacznych strojów, feudalnych gestów, niezrozumiałych obrzędów, niezrozumiałych zakazów nigdy nie dostrzegli w Nim wartości, które mogliby uznać za wspólne. Przypuszczam, że myśl, iż Kościół w ogóle może być nosicielem jakichkolwiek wartości, rozśmieszyłaby ich. Wiadomo przecież, że dba on o swoją władzę, autorytet i pieniądze. Są zbyt zrażeni, żeby podjąć jakąkolwiek próbę rewizji stosunku do Niego. A Kościół ich nie szuka. Nie interesują go?...

w.

Godz. 7.15 — oznajmił głos z radia. Wychodzę z domu do pracy. Jakoś zdążyłem wyjść o „swojej" porze. Dzień jest pochmurny, dżdżysty, może dlatego jestem w tak kiepskim humorze. Od rana wszystko mnie złości i denerwuje. Nawet codzienne czynności, zdarzenia, widoki, a może właśnie one najbardziej. Czyżby mi tak zbrzydły przez samą tylko swoją codzienność?

Mimo pośpiechu zwalniam — na zwężonym odcinku chodnika trudno minąć idących z przeciwka. Oni też się spieszą. Przeszkadzają tu sobie nawzajem, potrącają się. Niektórzy schodzą na jezdnię, którą sunie łańcuch aut. A wszystko dlatego, że na chodniku stoi rusztowanie. Zwykle nie zwracam już na nie uwagi. Dopiero dziś zdałem sobie sprawę, że tynkowanie tego domu trwa już blisko rok. Jeśli rusztowanie kiedykolwiek zostanie rozebrane, moją pierwszą reakcją będzie chyba zdziwienie i uczucie braku czegoś w perspektywie ulicy. Tak jak teraz zauważam, że przed sklepem winno-cukierniczym nie ma stojącej codziennie grupki. Ale nie, już są — wychodzą ze sklepu po wypiciu swego piwka. Gdybym szedł tędy przed godziną siódmą, też bym ich tu spotkał. Wtedy stukają przez szybę do krzątającej się po sklepie ekspedientki z prośbą by sprzedała im wcześniej piwo. Ciekawe, nigdy dotąd nie zastanawiałem się nad tym, jak długo oni tu stoją, gdzie i kiedy pracują?

Godz. 7.25 — na przystanku zamieszanie. Wskutek awarii sieci tram-

wajowej wszyscy chcą jechać autobusami. Przyjeżdża pospieszny, jest tak zatłoczony, że staje za przystankiem. Kilkanaście osób dogania go i ledwo kierowca otworzył drzwi, usiłuje dostać się do środka, przeszkadzając wysiadającym. „Winogrono" uniemożliwia zamknięcie drzwi — kierowca denerwuje się, wysiada i ściąga kilka osób ze stopni, pozostałych upycha, wreszcie może ruszyć. Ci co wsiedli są zadowoleni — wprawdzie zapłacą od 2 do 5 zł, mimo że w kieszeniach mają bilety miesięczne, ale może dojadą na czas zatłoczonym autobusem, który w tych warunkach jest pospiesznym tylko z nazwy.

Reszta niedoszłych pasażerów pędzi w kierunku postoju taksówek. Tam już także uformowała się kolejka. Spotykam w niej kilku znajomych z pracy. Zaczynamy rozmowę od problemu: „spóźnimy się, czy nie?", potem narzekamy na komunikację, nie pozostawiając na MZK suchej nitki.

Taksówkę łapiemy po kwadransie. Dzięki temu, że jest nas czworo, zapłacimy tylko po pięć złotych od łebka.

Godzina 7.55. Wysiadamy z taksówki. Musimy dojść jeszcze kilkaset metrów, bo długi odcinek ulicy jest rozkopany. Obok chodnika robotnicy kładą nowe przewody. Jeden grzebie w rozmiękłej ziemi, dwóch innych grzeje się przy piecyku koksowym. Kiedy ich mijamy, ten pracujący woła: „Felek, choć tu, pomóż mi". Jeden z grzejących się odkrzykuje: „Coś ty — ja wczoraj pracowałem". W pierwszej chwili chcę się roześmiać, ale ton jego jest tak oburzony, że wierzę zarówno w to, żc wczoraj pracował, jak i w to, że dziś nie kiwnie nawet palcem.

Idziemy dalej, obok płotu okalającego Instytut. Płotek nawet niebrzydki, na przemian pięciometrowe odcinki muru i metalowych sztachet. Ale nad każdym odcinkiem sztachet widać trzy rzędy drutu kolczastego. Założenie go kosztowało z pewnością kilkanaście tysięcy złotych. Nie rozumiem co prawda, jak można by skłonić intruza chcącego wtargnąć na teren Instytutu, by właśnie w trudniejszym i bardziej widocznym miejscu forsował ogrodzenie. Nikomu ten drut kolczasty nie wydaje się szczególnie dekoracyjny — za to budzi pewne skojarzenia.

Godzina 7.59. Stoję w ogonku przed zegarem kontrolnym. Przede mną starsza siwa pani. Znam ją z widzenia — to pani docent N., kierownik jednego z zakładów Instytutu. Za chwilę rozpocznie dzień pracy przez „odbicie godziny przyjścia na zegarze kontrolnym". Według instrukcji zakończy ją o godzinie 15, „odbijając godzinę wyjścia". Bardzo prawdopodobne, że zrobi to znaczniej później. Gdyby jednak wychodziła wcześniej, musiałaby zawiadomić dział kadr, wpisać ten fakt do „książki wyjść" i dopiero potem odbić kartę. Nie lubię tych zegarów, a ilekroć widzę przy nich panią docent N. jest mi wręcz wstyd.

Na schodach mijam się z kolegą. Idzie do kadr z podaniem, by za przepracowane nadgodziny, dano mu dni wolne od pracy. Prawdopodobnie uzyska zgodę. W przeciwnym wypadku dostanie za każdą nadgodzinę po 1/175 pensji podstawowej, bez premii i dodatku toksycznego, za to ze zwiększonym... podatkiem od całości poborów. Mimo to jest i tak w dobrej sytuacji jako pracownik „inżynieryjno-techniczny"; gdyby przeszedł na etat pracownika „pomocniczo-naukowego" — nie należałoby mu się nic.

Godzina 8.05. Dotarłem wreszcie do swojej pracowni. Ciekawe, jak potoczy się dalej ten dzień.

Godzina 14.35. Doświadczenia skończone. Żadnej pracy nie warto już dziś zaczynać. Jeszcze przez kilka minut sprzątamy z kolegami pracownię. Teraz już tylko czekamy na godzinę trzecią, pozostało 20 minut. Idę pogadać z kolegą z sąsiedniej pracowni. On jeszcze pracuje. Skończy najwcześniej za godzinę. Gdyby teraz przerwał doświadczenie, nikt nie miałby do niego pretensji, ale jutro musiałby zaczynać je od początku i straciłby pół dnia. Dziś odbije kartę później, ale jutro i tak będzie czekał do trzeciej.

Godzina 15.05. Idąc na przystanek myślę z zadowoleniem, że kończy się ten pechowy dzień. Nagle zastanawiam się: czy rzeczywiście pechowy? Przecież on był zupełnie podobny do innych moich dni.

I to stwierdzenie psuje mi humor do reszty.

m.

Jest w „Sztandarze Młodych" rubryka odpowiadająca Tygodnikowemu „Malachiaszowi" — „Karolina prosi o radę". Dział interesujący, redagowany z wyczuciem. I dlatego tym większe rozczarowanie wywołuje niewypał, odpowiedź pod wielu względami żenująca, gdy widać jak osobiste czy może środowiskowe urazy przesłaniają widzenie spraw ludzkich i potrzeb człowieka, który się zwraca z prośbą o radę. Mam na myśli odcinek zatytułowany „Resztki dzikości" („Sz. Mł." z dnia 9.I.1967 r.). Stanowi on rozważania — odpowiedź na list 23 letniego Zdzisława, który będąc na wczasach poznał 21 letnią dziewczynę, zakochał się w niej i, kiedy już mieli oboje zdecydować się na małżeństwo, ona wyznała mu, że przed dwoma laty miała stosunek z kimś, z kim nie czuła się wewnętrznie związana i z kim po tym fakcie zerwała. „Kocham tę dziewczynę, pisze Zdzisław, i nie wiem co mam teraz zrobić: przebaczyć czy nie? Czy można taki czyn przebaczyć komuś, kto miałby być najbliższy w życiu? Czy to nie spowoduje po zawarciu związku małżeńskiego ostrych konfliktów między nami? Psychicznie mnie ta historia załamała."

Wydaje się, że niezależnie od proponowanej odpowiedzi, problem jest jasny i zrozumiały. A jednak...

Redagująca dział Agnieszka pisze w odpowiedzi: „W Indii, państwie przecież cywilizowanym, są tacy, którzy wierzą do dziś w święte krowy. Nie dziwimy się więc za bardzo, że trafiają się jeszcze w Polsce chłopcy, wymagający od przyszłej żony „czystości". To też jest pozostałość wieki trwających wpływów religijnych. Przypomnijmy sobie: w raju „czystość" obowiązywała również mężczyznę. Szczęściem Adam i Ewa popełnili grzech pierworodny. Raj utracili, mieli za to potomstwo. Taki wedle Starego Testamentu jest początek ludzkości. Grzech pierworodny zmazywało niepokalane poczęcie — teza rozumem ani doświadczeniem ludzkim nie objęta. Kościół katolicki każąc swoim wyznawcom wierzyć w dogmat o matce-dziewicy jednocześnie uznał wszelkie sprawy miłosne za grzeszne. Dopuszczał je tylko jako „obowiązek małżeński", no bo jakoś ludzie musieli się rozmnażać. Kościół zresztą (niewątpliwie w intencji porządkowania obyczajów) wprowadził więcej niedobrych poglądów na miłość, małżeństwo, rodzinę"... I tu Agnieszka wylicza szereg tych „niedobrych poglądów", po czym snując rozważania nad „wydawaniem za mąż" dziewcząt pisze m. in.: „postulat dziewictwa oblubienicy przez bardzo długi czas rzeczywiście zaciążył na obyczajach. Wynikało to z upośledzonej sytuacji kobiety w społeczeństwie. Jej jedyną szansą życiową było zamążpójście (...) kawaler występował na ogół w roli klienta, rodzice panny w charakterze właścicieli »towaru«, a dziewczyna właśnie jako »towar«. Klient chciał towaru nie używanego"... — i już.

Według informacji Agnieszki, rozumiemy uwarunkowania historyczne wagi przypisywanej w społeczeństwie zagadnieniu „czystości". Ale, jak zapewnia autorka, „dziki w swej treści kult dziewictwa przeminął". I wreszcie, nawiązując bezpośrednio do otrzymanego listu Agnieszka pisze: „Przypuszczam, że Zdzisław wraz z żoną nie potraktują swych intymnych kontaktów jak „obowiązku", że będą to dla nich piękne doznania. Jestem też przekonana, że na potomstwo będą się decydować w sposób odpowiedzialny. W konsekwencji takiego trybu odczuć i postępowania również brak „dziewiczej cnotki" do konfliktu ich nie doprowadzi. Zdzisław nie ma tu nic do wybaczenia, bo żadnej winy nie było. A jeśli nawet z poprzedniego przelotnego i nieudanego związku dziewczyny wynikła czyjaś krzywda, to Zdzisława przecież nie dotyczyła. Więc w ogóle nie powinno być problemu, jest tylko resztka pokutującego w świadomości niektórych środowisk przesądu".

Tyle Agnieszka. Wypowiedź wydaje się conajmniej kontrowersyjna. Niektóre zastrzeżenia dotyczą zaiste zaskakującej nieświadomości opisywanych spraw. Doprawdy bowiem trudno zrozumieć skąd autorka doszła do wniosku, że można chrześcijaństwu przypisać taki właśnie związek między „czystością" a grzechem pierworodnym, jak dała temu wyraz w cytowanej przez nas partii artykułu, nie mówiąc już o zaskakującym stwierdzeniu, że „grzech pierworodny zmazywało

niepokalane poczęcie"... Dalibóg — chciałoby się przytoczyć powiedzonko ludowe o pierniku i o wiatraku...

Ale przecież w tej wypowiedzi nie o to chodzi. Coś, co najbardziej szokuje, to zupełne niezrozumienie przez Agnieszkę przeżyć Zdzisława i niedostrzeżenie tego, co w stosunku dwojga młodych odgrywa rolę najważniejszą — wzajemnego zaufania oraz świadomości tego, że się stanowi naprawdę jedyne w swoim rodzaju „my". A to jest chyba cechą charakterystyczną i właściwą wszystkim zakochanym, tym, którzy w decyzji małżeństwa kierują się właśnie miłością a nie kupieckim kontraktem...

Czy przypadkiem Agnieszka w imię zwalczania „dzikiego w swej treści kultu dziewictwa" nie posługuje się wątpliwej wartości mitem? Czasem zdarza się tak, że walka z „mitem" w imię naukowych podstaw doprowadza do jeszcze większego i rzeczywistego zmitologizowania...

Interesujących danych dostarcza w tym względzie artykuł Kamili Chylińskiej *Niewinne czarodziejki a czwarta możliwość* („Życie Warszawy" z dnia 24.I.1967 r.). Chylińska omawia reportaż Colette Gouvion z francuskiego „L'Express" zatytułowany *Nie jesteśmy takie jak myślicie*. Okazję reportażu stanowiło znalezienie na terenie Domu Dziecka a zarazem szkoły opiekunek dziecięcych pod Lyonem zwłok noworodka. Wszczęte śledztwo rzuciło podejrzenie na pracujące i uczące się dziewczęta. „Sto kilka kobiet zatrudnionych w placówce poddaje się badaniu ginekologicznemu, by oddalić od siebie wszelkie podejrzenie o zbrodnię. 88 spośród nich to uczennice, młode dziewczęta, średnia wieku: lat 19. U 84 na 88 stwierdza się cechę, której nazwa pojawia się wciąż rzadziej w mowie potocznej, a w każdym razie ma dźwięk przestarzały: dziewictwo". Wynik orzeczenia lekarskiego wydawał się tak sprzeczny z powszechnymi poglądami, że dziennikarka francuska zwróciła się po szersze informacje do lekarzy specjalistów pracujących w ośrodkach Planowania Rodziny i otrzymała dane ...analogiczne do wyników badania pod Lyonem. Wreszcie, zaintrygowana, sama zaczęła rozmawiać z dziewczętami z ostatniej klasy licealnej — o ich doświadczeniach seksualnych, o doświadczeniach ich koleżanek. Okazało się, że te, kończące już szkołę dziewczęta, oczekiwanych „doświadczeń" nie mają „z wyjątkiem jednej, trochę cofniętej w rozwoju. I drugiej, bardzo brzydkiej, pragnącej przekonać samą siebie, że może się podobać".

Skąd więc powszechność przekonania, któremu daje wyraz Agnieszka, że „dziki w swej treści kult dziewictwa przeminął"? Jeden z lekarzy, który dostarczał informacji francuskiej dziennikarce, wskazał przynajmniej po części, na źródło — bo oto niejednokrotnie zdarza się, że zwracają się do niego dziewczęta po wskazówki odnośnie sposobów zapobiegania ciąży, a nierzadko dopiero przy końcu rozmowy pokazuje się, że przeznaczenie tych wiadomości jest inne — „tyle nabajdurzyła

narzeczonemu na temat swych rozlicznych i burzliwych przygód miłosnych, że teraz, przed ślubem, nie wie, jak wyjść z sytuacji... Klimat naszego życia codziennego — uogólnia sprawę ginekolog — jest taki, że nawet dziewczęta bez żadnych doświadczeń seksualnych twierdzą, że je posiadają, gdyż sądzą, że podniesie to ich wartość".

Jak więc jest naprawdę z tym „przemijaniem"? Chylińska w publikowanych materiałach daje nam jednak także odpowiedź na to, czy naprawdę troska o nie nadużywanie seksu zasługuje na miano „dzikiego kultu"... Zacytujmy za artykułem „Życia Warszawy" wypowiedź jednej z dziewcząt publikowaną w „L'Express": „Wolność nasza może oznaczać powiedzenie: tak. Ale w konkretnym wypadku oznacza raczej powiedzenie: nie. Kiedy dziewczyna w naszym wieku rzuca się w byle jaką awanturę, potem kontynuuje od doświadczenia wątpliwego do wręcz nieudanego, komu przynosi to pożytek? Komu to służy? Czyjej równowadze? W naszym wieku wolność obyczajów jest konformizmem. Trzeba mieć większą indywidualność, żeby nie ulec tego rodzaju modzie. Ewolucja kobiet odpowiada dokładnie ewolucji ludzkiej istoty. Miały one swoje dzieciństwo: niewolę. Swój kryzys młodzieńczy: bunt starszych od nas pokoleń z Simone de Beauvoir na czele. My wkraczamy w wiek dojrzały. Ani nie doświadczamy biernie swego losu, ani nie eksplodujemy. Dysponujemy wolnością, której użyjemy jak chcemy i kiedy chcemy."

A więc może to nie to należałoby nazwać „dzikim kultem" co zostało zaproponowane w tytule? Chylińska (pozostańmy już tylko przy zestawieniu obydwu artykułów) bardzo wnikliwie dostrzega istotę pewnych przemian obyczajowych. I chyba ze wszech miar słusznie, poszerzając perspektywę, dopatruje się niebezpieczeństwa w różnego rodzaju skłonnościach do „owczych pędów", zwłaszcza gdy owczy pęd staje się prawidłem postępowania, gdy oducza sprzeciwu, odbiera samodzielność w myśleniu i postępowaniu. Żyjemy w epoce kultury masowej, która stwarza zarówno możliwości jak i pewne niebezpieczeństwa „zglajszachtowania", zrównania wszystkich do poziomu ludzi bez twarzy. Twórcze i prawdziwie ludzkie korzystanie z wartości niesionych przez kulturę masową wymaga samodzielności w myśleniu i postępowaniu. W tym kontekście staje się zrozumiałe to, że „prawo młodego człowieka do mówienia »nie« powinno korzystać z bardziej wysokiej lokaty" — jak postuluje Chylińska.

W konkretnym wypadku Zdzisława starałbym się mu pomóc w zrozumieniu sytuacji jego partnerki i ukochaniu jej taką jaką jest. Ale byłbym bardzo daleki od argumentowania na sposób Agnieszki. W przeciwnym bowiem wypadku, zwłaszcza na tle wywodów historycznych zamieszczonych w artykule mógłby mi ktoś odpowiedzieć bardzo prostym, ale rzeczowym pytaniem, które stawia i Chylińska w swoim

artykule: „czyż to nie żenujące, że postęp polega jak dotąd głównie na przeobrażeniu się przemocy z fizycznej w psychiczną?".

a.

Miłość dwojga, wzorce tej miłości są nieustannym tematem badań i refleksji socjologów, psychologów, pedagogów. I w tej dziedzinie dokonują się gwałtowne przemiany zachowań się i ocen. Czy i jaki ma na nie wpływ kultura masowa?

„Miłość stała się obsesyjnym tematem kultury masowej; ukazywana jest przez nią w takich sytuacjach, w jakich normalnie nie należało jej oczekiwać. Poszukiwacz przygód, kowboj czy szeryf spotykają zawsze w dziewiczym lesie, stepie, na pustyni, czy na ogromnych równinach Dalekiego Zachodu miłość jakiejś pięknej i uszminkowanej bohaterki. (...) Miłość jest właśnie tym, co stało się podstawą nowej mitologii świata książąt i księżniczek, miłość Małgorzaty do Townsenda, potem do Tonyego, miłość Elżbiety do Filipa, miłość Sorayi i Farah Diby, miłość Paoli. Miłością karmi się mitologia bogów dzisiejszego Olimpu, takich ludzi jak Brigitte Bardot, Jacques Charrier, Annette Vadim, Sacha Distel, Yves Montand, Marilyn Monroe, Liz Taylor. Efektowne zbrodnie miłosne opatrzone wielkimi tytułami zajmują pierwsze strony pism; miłość uniewinnia porzucenie żony, ułaskawia zazdrosnego starca, który dokonuje aktu zemsty. Ta miłość opiewana, fotografowana, filmowana, dostarczająca tematu do wywiadów, do oszustw, miłość odarta z osłon, oklepana zdaje się czymś naturalnym, oczywistym. A to dlatego, że jest centralnym tematem współczesnego szczęścia. (...)

W dawnym królestwie wyobraźni, z wyjątkiem baśni, rzadko udawało się miłości przezwyciężyć te podstawowe konflikty, jakie przeciwstawiają ją rodzinie i społeczeństwu. Rozbijając się tragicznie o potężne zakazy sama stawała się tragicznym fatalizmem, obejmującym nawet sam porządek istnienia: dopiero z *Cydem* pojawiają się w wyobraźni zachodniej pierwsze oznaki uspokojenia — miłość wydostaje się z piekielnego kręgu tragedii, potrafi już przełamać potęgę ojcowskiego zakazu. Następnie również romans ludowy, jak i romans mieszczański będą nieustannie pokazywać miłość napierającą i rozbijającą się o wszystkie bariery społeczne: małżeństwa, rodziny, przynależności rasowej i klasowej, obowiązku, Ojczyzny itd. Jest to walka o niepewnym wyniku, w której albo miłość się załamie, albo — niekiedy — przekroczy owe bariery, ale nie można mówić o powszechnym ich powaleniu. (...)

Zachodnia tradycja miłości — jak niewątpliwie wszystkie wielkie tradycje historyczne, ale może wyraźniej niż wszystkie inne — począwszy od XIII wieku przeciwstawia sobie miłość seksualną i miłość duchową. To przeciwstawianie tylko bardzo fragmentarycznie odpowiadało przeciwstawności pomiędzy miłością i małżeństwem; podkre-

ślało ono dwukierunkową polaryzację tematów siostrzanej duszy i tematów posiadania cielesnego. Tematy związane z duszą uznawano za wysoko wartościowe, na tematach seksualnych ciążyło przekleństwo grzechu. Tę przeciwstawność odnajdujemy w ludowym romansie i w filmie z pierwszych dziesięcioleci swego istnienia: z jednej strony niewinna dziewica i czysty bohater, z drugiej strony kobieta przewrotna i nikczemny uwodziciel. Począwszy od lat trzydziestych następuje wzajemne przenikanie tematów dziewiczych i tematów nieczystych, oraz zanikanie zarówno miłości czysto duchowej, jak i miłości czysto fizycznej na rzecz modelu syntetycznego (...)

W tej syntetycznej miłości kobieta coraz częściej występuje równocześnie jako kochanka, towarzyszka, siostrzana dusza, kobieta-dziecko i kobieta-matka, mężczyzna zaś jako opiekun i ten, którego trzeba otoczyć opieką, ktoś silny i słaby zarazem. (...)

Para — mężczyzna i kobieta — staje się w filmie zachodnim jak gdyby nosicielką wszystkich wartości emocjonalnych: rodzice i dzieci zostali z filmowego horyzontu usunięci, a właściwie zręcznie ukryci; obowiązki społeczne, państwo, ojczyzna, religia i partia — występują rzadko, albo występują bądź w charakterze zewnętrznych konieczności, bądź jako przeszkody, które mogą być przezwyciężone przez miłość. Film to spotkanie dwojga ludzi samotnych i obcych sobie; mężczyzny i kobiety, których zwiąże niebawem absolutna konieczność. Tych dwoje ludzi to centralna i najważniejsza postać miłosnej opowieści. (...)

Nuklearna, syntetyczna i wszechwładna miłość, jak ją przedstawiają wyobrażenia kultury masowej, ma dwojaki charakter: jest głęboko mitologiczna i głęboko realistyczna. Jest głęboko mitologiczna, bo przezwycięża wszystkie konflikty i z powodzeniem przesłania sobą kazirodztwo, seksualizm, śmierć. Jest głęboko realistyczna, bo odpowiada konkretnym realiom dzisiejszej miłości... Przekleństwo ciążące na seksualizmie zostało istotnie po części zdjęte, a pomiędzy miłością duchową i zmysłową zachodzi nieustanna osmoza. Przegrody rasowe, klasowe i rodzinne istotnie coraz słabszy opór stawiają miłości, miłość istotnie coraz bardziej staje się naczelną wartością życia ludzkiego. Film przedstawia nie tyle odwrócony, co idealny obraz życia poddanego miłości". Tak pisał francuski socjolog i teoretyk kultury, Edgar Morin [1]. Jest to drobny fragment jego rozważań dotyczących mitotwórczej siły kultury masowej. Wydaje się, że jego książka powinna znaleźć się wśród lektury każdego, kogo interesuje, zaciekawia wielorakie i zmienne oblicze współczesności.

i.

---

[1] Edgar Morin, *Duch czasu*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak", 1965. Biblioteka „Więzi".

Laski. Deszcz. Przez okno wspaniale świeże powietrze i krople na gałęziach krzaków i drzew.

... „Św. Augustyn mówi, że do świętości nie idzie się wspinając po drabinie w górę, ale zstępuje głęboko w dół swojej nędzy... I tak powoli dorabiamy się tego, że odnajdujemy w sobie wszystkie siedem grzechów głównych"...

Po południu poszłam do lasu. Spotkałam krzywą brzozę. Prosty u podstaw, przygięty później do ziemi pień piął się znowu ku górze. Usiadłam na nim i odetchnęłam głęboko. Powietrze było tak rzeźkie, że chciałoby się wyjąć płuca na wierzch i rozciągnąć całą powierzchnią, żeby nie uronić ani krzyny tej wspaniałej kąpieli powietrznej. I nagle zdałam sobie sprawę, że tylko dzięki temu, że brzoza była krzywa, nawiązałam z nią bliższy kontakt. Gdyby była zupełnie prosta, nie zwróciłabym może na nią wcale uwagi, a już na pewno nie mogłabym na niej usiąść i odpocząć. Mogła mi służyć właśnie tylko swoją krzywizną... A to, że się jednak zdołała wyprostować, stało się dla mnie wygodnym i pewnym oparciem.

Jesteśmy powykrzywiani wszyscy, to nieuniknione. Może świętość to właśnie ciągłe prostosowanie naszych wad, ułomności i niedoskonałości i służenie swoją nędzą innym?... Przecież — „Jeśli można się chlubić, to ze słabości mojej chlubić się będę."...

k.

PYTANIA

CO KOGO DRAŻNI?

1

Coś mnie drażni w tonie i sposobie pisania i mówienia u nas o Soborze, oraz wcielaniu go w życie. Co to w ogóle oznacza „wcielać w życie" Sobór? Poza reformą liturgiczną termin ten jest niezbyt jasny. Bo przecież, dla sporej liczby katolików, zwłaszcza wśród inteligencji, większa część idei, czy myśli zawartych w dokumentach uchwalonych na Soborze była już przedtem bliska. Zanim doszło do formalnego zaakceptowania pewnych postaw, dawno już było one ukształtowane i uświadamiane wśród wiernych. Niechęć do paternalizmu, do triumfalizmu, do nietolerancyjności w stosunku do „źle myślących" lub „heretyków", do tego wszystkiego co było przywiązaniem do litery, a nie jej ducha — przecież ta postawa już się dawno ukształtowała, była żywa i wzniecała ferment. Co dla jednych jest nieomal nie do

przyjęcia w samym Soborze, co nie mieści się w głowie, dla innych było już przedtem chlebem powszednim ich wiary, sposobu myślenia, wrażliwości sumienia, istotą światopoglądu. Trudno mi orzec ilu jest takich katolików, którzy byli soborowi już przedtem, nic o tym nie wiedząc. W jakiej jednak znaleźli się oni obecnie sytuacji — oto pytanie, na które staram się znaleźć odpowiedź. Zyskali akceptację — a co dalej?

2

Nowa encyklika społeczna Pawła VI *Populorum progressio*, to kres sporów pomiędzy „dobrze myślącymi" a biedakami o „święte prawa własności". Oto jak wypalił się nagle dziewiętnasty wiek i rozpoczął dwudziesty pierwszy. Również i ta encyklika jest w pewnej mierze tylko potwierdzeniem już przedtem wyznawanych poglądów. Istnieje pewna liczba ludzi na świecie, rozsianych zresztą po różnych krajach i rozmaicie rozumujących, którzy już od dawna należeli do „trzeciego świata", byli po jego stronie, uczyli go szanować i przejmować się jego problemami. Gdyby pojęcia „trzeci świat" użyć jako metafory, można by powiedzieć, że znajdziemy go wszędzie. Wystarczy się obejrzeć dookoła. Czy na przykład w Stanach Zjednoczonych, w które chyba godzi ta encyklika w stopniu wysokim, nie ma „trzeciego świata"? Tam, na miejscu, w ich miastach bogatych i sławnych. Jak teraz będą patrzeć tamtejsi katolicy na sprawę murzyńską, na siebie samych jako ludzi cywilizowanych, sytych, żyjących w dobrobycie i poczuciu pełnych obywatelskich praw?

Właściwie to ta encyklika trafia w sedno rzeczy. Władza i posiadanie — dwa naczelne problemy dwudziestego wieku. Ma ona większe może znaczenie moralne niż szereg innych, soborowych dokumentów. W każdym razie uzupełnia je w stopniu, z którego dziś jeszcze nie zdajemy sobie w pełni sprawy. Kościół stara oderwać się od struktury społecznej, z którą się zrastał przez wieki. Nie wiąże się z innymi, lecz dąży do roli moralnego arbitra. Szuka prawdy, która została zagadana nieomal na śmierć. Dla jednych to jest oczywiste i radosne, ale dla innych?

3

To co drażni w pisaniu i mówieniu o Soborze jest nie bardzo uchwytne, ale postaram się to coś wytłumaczyć. Zaryzykuję paradoksalne stwierdzenie, że „idee" Soboru najłatwiej są przyjmowane przez ludzi do tej pory pozostających na peryferiach Kościoła, często uważających samych siebie za „heretyków" lub zupełnie z życiem tegoż Kościoła niezwiązanych. Ci ludzie „dobrej woli", jak zaczęto nagle ich nazywać, w znakomitej większości wypadków należeli do tych, którzy myśleli „soborowo" zanim nastał Sobór. Myśleli po prostu demokratycznie w naj-

głębszym tego słowa znaczeniu. Nie chcieli oni również podporządkować swego myślenia, swoich poglądów tym wszystkim nakazom i zakazom, które w ich wolnym poczuciu własnej podmiotowości ludzkiej wykraczały poza kompetencje duchownych. Autorytet Kościoła był i jest dla nich przede wszystkim autorytetem samego Boga, w którego wierzą „na swój sposób". Bardzo często był to sposób zaakceptowany potem przez Sobór. Charakterystycznym jednak rysem tej grupy ludzi (sądzę, że bardzo licznej) był i jest brak przywiązania do samej instytucji Kościoła. Kościół instytucjonalny z kolei wyhodował wewnątrz swej zamkniętej, dopiero teraz otwierającej się społeczności, szereg problemów, zupełnie nieznanych wiernym spoza kościelnych gett i środowisk. Teraz z tymi problemami sam stara się uporać. Ale podobnie jak przedtem, tak i teraz są to problemy nie istniejące w życiu innych osób, znajdujących się poza kręgami środowiskowymi duchownych. W Kościele panował paternalizm, ale poza nim już się on dawno przeżył. Katolicy w Polsce od lat żyją w światopoglądowej diasporze, a księża oraz ich najbliższe świeckie otoczenie dopiero ją zaczynają odkrywać. Jednym słowem to, co pod wpływem Soboru i encyklik ostanich papieży dociera do jednych już było dawniej w „powietrzu", którym oddychała spora część innych wiernych, pół-wiernych i niezbyt wiernych, należących jednak do Ludu Bożego. Z tego to powodu, który jest trudny do wytłumaczenia, więc niejasno to pewnie zrobiłem, część publikacji oraz kazań o Soborze i jego znaczeniu, oraz jego skutkach i treści jest ciekawa jedynie dla tych co są „w środku" a nie na zewnątrz instytucji Kościoła. I to — jak wyraziłem się — drażni. Bo Sobór nie jest wewnętrzną reorganizacją instytucji, lecz czymś o wiele więcej, jest zmianą ducha jej litery.

4

Jest rzeczą charakterystyczną, że w publikacjach posoborowych raczej interpretuje się u nas literę niż ducha. Ten znamienny sposób pisania: jeśli ktoś nie przytoczy odpowiedniego cytatu z jakiegoś dokumentu nie czuje się uprawniony do samodzielnego wygłaszania sądu. Lęk przed samodzielnością myślenia, zależność od autorytetu w sprawach, w których autorytet Kościoła nauczającego nie obowiązuje, odmierzanie dawkami wolności synów bożych, jak dzieciom w szkole. Istnieje niebezpieczeństwo paternalizmu i triumfalizmu soborowego. Wtedy to co najcenniejsze w całym przez niego wyzwolonym fermencie umysłowym i duchowym, przemieni się w nowe formuły, powoli krzepnące schematy soborowe. Demokracja w Kościele jak każda demokracja wymaga ryzyka. Jak mają to ryzyko podejmować katolicy od niego odzwyczajeni, księża inaczej pojmujący swą odpowiedzialność?

Marek Skwarnicki

LISTY DO REDAKCJI

W „Znaku" (nr 150, grudzień 1966), ukazał się referat ks. Kazimierza Doli pt. *Chrześcijaństwo w tysiącletnich dziejach ludu opolskiego* — wygłoszony na sesji milenijnej w Opolu, 14.VIII.1966 r.

Przeczytałem z uwagą referat ks. Doli, wygłoszony na sesji milenijnej, a więc przed wybitnym audytorium i nie mogę zrozumieć możliwości zakradnięcia się do jego tekstu tylu błędów rzeczowych, uogólnień i pominięć, a przede wszystkim, co najsmutniejsze — braku ducha ekumenizmu.

Pierwsza moja uwaga dotyczy tytułu i jego realizacji w tekście. Referat ks. Doli nosi tytuł: *Chrześcijaństwo w tysiącletnich dziejach ludu opolskiego*, a tekst tyczy głównie dziejów Kościoła Katolickiego i ciągle jest contra protestantyzmowi. Nikt nie ma prawa pomijać w podobnych pracach olbrzymiego znaczenia protestantyzmu dla Śląska Opolskiego. Lecz o tym później.

Na stronie 1504 „Znaku" ks. Dola pisze: ...„Tzw. Geograf Bawarski ok. 850 r. zanotował, że Opolanie mają 20 grodów". Owszem to prawda, że tak właśnie zanotował Geograf Bawarski. Ale można się wreszcie zacząć opierać na nowszych źródłach. Na terenie dzisiejszego województwa opolskiego jest zlokalizowanych 175 grodów wczesnośredniowiecznych [1], istnieje więc tu chyba jakaś zasadnicza różnica.

Kilka linijek tekstu i znów zaskoczenie: ...„Miasto Opole zostało spalone, a więc broniło się przed powstańcami nowego ładu zaprowadzonego przez Piastów, a jak świadczą wykopaliska był to gród kupiecko-rzemieślniczy, w którym nie mieszkało rycerstwo". Tak, to prawda, że na terenie Ostrówka nie znaleziono dotychczas wyodrębnionego zamku (co wcale nie świadczy, że go tam nie było), ale przecież sam gród, ten „kupiecko-rzemieślniczy" posiadał konstrukcje drewniane, do dziś dobrze zachowane, świadczące o odgrywaniu przez niego dużej roli w ówczesnej sieci fortyfikacyjnej [2 3]. A czy fakt że podgrodzie wraz z grodem było położone na wyspie Pasieka o niczym nie świadczy? Nie można więc zbytnio gloryfikować Opolan za ich bohaterskość, wytłumaczenia zaś ataku pogan na Opole, a nie Wrocław należy szukać w ucieczce w kierunku płd.-wsch. wrocławskich biskupów. Chyba poganom chodziło głównie nie o zniszczenie miasta, ale o ujęcie biskupów, a przez to złamanie trzonu chrystjanizacji Dolnego i Opolskiego Śląska. Mam także poważne zastrzeżenia co do części tekstu dotyczącego cmentarzysk. Autor

---

1 W. Kozłowska *Wczesnośredniowieczne grody woj. opolskiego na tle warunków fizjologiczno-gospodarczych*, „Kwartalnik Opolski", 1/1956, s. 6.

2 *Oblicze Ziem Odzyskanych — Dolny Śląsk*, t. II, s. 64

3 *Historia sztuki polskiej*, t. I, Kraków 1965, s. 15 i 16.

twierdzi, że na terenie Opolszczyzny groby szkieletowe (zachowane) pochodzą dopiero z 2 poł. X i XI w. Są to przecież zachowane groby szkieletowe, choćby wojowników celtyckich [4] nie można więc z całą pewnością twierdzić, że obecnie zachowane cmentarzyska (groby szkieletowe) pochodzą wyłącznie dopiero z w. X i XI. Autor twierdzi dalej, że znaleziska haczyków, łapek na ryby itp. ówczesnych rekwizytów rybackich pochodzą wyłącznie z okresu, gdy na terenie Opola zapanowało już chrześcijaństwo i że ten fakt miał na rozwój rybołówstwa olbrzymi wpływ. Jest to sugestia autora, ale czy fakt, że mieszkańcy Opola żyli na wyspie i że w ówczesnej Odrze bogactwo ryb było olbrzymie, czy to wytłumaczenie nie jest logiczniejsze? Nie można też z całą pewnością twierdzić, że wykopaliska z Ostrówka nie są wcześniejsze.

W rozdziale II referatu ks. Dola pisze: ...„a okolice Kluczborka i Byczyny były pod władzą równie gorliwego protestanta Fryderyka II z Brzegu. Obydwaj próbują wszystkich środków, by swoje prowincje sprotestantyzować. Obydwaj napotykają na zdecydowanie niechętną wobec wszelkich nowinek religijnych postawę swych poddanych".

Autorowi zapewne trzeba udowodnić, że ta postawa nie była znowuż taka zdecydowanie — niechętna. Czym wytłumaczyć zabicie dn. 22 lipca 1510 r., a więc na 11 lat przed zapanowaniem luteranizmu, w Brzegu dwóch księży [5], czy tą zdecydowaną postawę przejawili może joanici z Łosiowa, którzy ok. 1523 r. przystąpili do ewangelizmu.

Jeszcze raz proszę nie gloryfikujmy, lecz patrzmy prawdzie prosto w oczy. Zapomniał całkowicie ks. Dola o tym, jak wielkimi obrońcami polskości na Śląsku Opolskim byli protestanci, tacy jak: Konrad Negius ew. Naegius z Namysłowa, autor kazań polskich które pozostały w rękopisie, m. in. *Kazań polskych, których miał w Golgowicych a w ynszych wsiach ku farze Golgowskiey należących i tem w Piskorzowie, 1576* [6], Adam Gdacjus, pastor i pisarz luterański z Kluczborka, autor popularnej postylii. [7] Jan Kośny z Byczyny, pastor polski, autor dzieła *Budowanie* i Cochlovius pastor, przyjaciel Kośnego [8], oraz Krzysztof Czorn, którego znakomicie wyposażona drukarnia od 2 poł. XVII w. aż do pocz. XX w. była niemal „wyłącznym miejscem ukazywania się kancjonałów i innych religijnych druków polskich dla śląskich ewangelików" [9] [10]. To protestanci, ale przecież ks. Dola nie wymienia także

4 *Oblicze Ziem Odzyskanych — Dolny Śląsk*, Wrocław 1948, t. II, s. 53, 68.

5 Scholz *Reformation in Fuerstentum Brieg*, Brzeg 1934, s. 14.

6 Oblicze Ziem Odzyskanych — Dolny Śląsk, Wrocław 1948, t. II, s. 258.

7 Dz. cyt., s. 425.

8 Dz. cyt., s. 565.

9 Dz. cyt., s. 565.

10 W. Chojnacki *Polskie kancjonały na Śląsku w XVII—XX w.*, Wrocław 1958.

wielkich postaci księży katolickich tego okresu, działających lub pochodzących z Opolszczyzny. Nie wspomina ani słowem o: — przeorze klasztoru [11] Janie Liciniuszu, rektorze szkoły w Iwiu i tłumaczu [12],
klasztoru [11] Janie Liciniuszu, rektorze szkoły w Iwiu i tłumaczu [12]
Henryku Bitterfeldzie z Brzegu, doktorze teologii, który na zamówienie królowej Jadwigi sporządził dwa dzieła: *De contemplatione et vita activa* oraz *De regimine hominis* [13].

Ks. Dola nie wymienia wcale nazwisk: ks. Jana z Grodkowa [14], ks. Jana z Kluczborka [15], ks. Franciszka Krzyszowica z Brzegu [16], ks. Jodka z Głuchołazów [17], ks. Marcina z Opawy [18], ks. Mikołaja Merbotha z Nysy [19], ks. Bernarda Mikisza-Krotiphula [20], czy ks. Mikołaja Sampsona z Brzegu [21].

Wracam jednak znowu od tekstu referatu ks. Doli. Na stronach 1507—1508 w „Znaku" pisze On: ....„Każdy walczył o swoją prawdę. Starosta Kluczborka i Byczyny donosi księciu, że napotyka na wielkie opory, musi przełamać wiele papistycznych zwyczajów, czyni jednak wszystko, aby czyste ewangelickie słowo boże było poddanym głoszone, aby zabłąkane owce móc przywieść do prawdziwej owczarni. A równocześnie kanonik Wincenty Salinus z Opola nie waha się własnego ojca, człowieka w podeszłym już wieku wygonić ze swojego domu, gdy dowiedział się, że jest prostestantem."

Przeczytałem to ostatnie zdanie, raz, dwa, i nie mogę zrozumieć jak ks. Dola mógł je w tym stylu spreparować. Dlaczego to „nie wahał się"? Czyżby czwarte przykazanie Boże zawierało w sobie wyjątek tyczący ojców-protestantów? Ks. Dola pisze dalej: ...„Na Górnym Śląsku wojska, które najgorzej w pamięci się zapisały, najwięcej wyrządziły krzywd, były wojskami protestanckimi, jest to fakt nie bez znaczenia". Tak, to prawda, ale trzeba równocześnie pamiętać, że później zapanował okres odprotestantyzowania. Nie wszędzie szło to pomyślnie, na dowód przytoczę urywek pracy Jana Przały pt. *Ziemia Brzeska,* s. 85, 86:

...„gdy po śmierci pastora w Michałowie w roku 1690 na rozkaz cesarza w roku następnym zamknięto kościół i zamierzono osadzić we wsi księdza katolickiego, chłopstwo stanęło z bronią w ręku. Komisja,

---

11 *Oblicze Ziem Odzyskanych — Dolny Śląsk* s. 259.

12 Dz. cyt., s. 547.

13 Dz. cyt., s. 407 i 518.

14 Dz. cyt., s. 514.

15 Dz. cyt., s. 230 i 522.

16 Dz. cyt., s. 522.

17 Dz. cyt., s. 524.

18 Dz. cyt., s. 502.

19 Dz. cyt., s. 520.

20 Dz. cyt., s. 230 i 520.

21 J. Przała, *Ziemia Brzeska*, Opolę 1963, str. 45.

która przyjechała do Michałowa z nowym księdzem, spotkała się ze zdecydowanym oporem ludności. Tłum chłopów uzbrojonych w broń palną oraz w widły, siekiery itp. strzegł pilnie bram kościoła. Perswazją i powoływaniem się na rozkaz cesarza i biskupa wrocławskiego usiłowano nakłonić chłopów do oddania kluczy, ale nie odniosło to skutku. Również i groźby nie zrobiły wrażenia na „buntownikach". Bezsilna komisja zmuszona była opuścić wieś. Wnet jednak przybyła ponownie, tym razem już z wezwanym na pomoc wojskiem w liczbie około 70 żołnierzy. I tym razem chłopi nie ustąpili, wojsko zaś nie odważyło się zaatakować 3 000 chłopów doskonale przygotowanych do obrony. Chłopi mieli bowiem zbudowane szańce i ufortyfikowany kościół, rozstawione wszędzie straże i czujki oraz pomoc z okolicznych wsi i oddziału mieszczan z Lewina Brzeskiego, liczącego stu uzbrojonych mężczyzn. Komisja zaczęła więc ponownie nakłaniać chłopów do zaniechania walki, przedłużając w ten sposób czas zdecydowanego starcia, otaczała kościół i jego obrońców nowymi posiłkami wojska. Chłopi odcięci od żywności i wody, zaczęli się w początkach stycznia roku 1692 załamywać. Zgłodzeni i zmarznięci, złożyli wreszcie broń i wydali klucze od kościoła za obietnice wolnego odejścia i swobody wyznania".

Autor pisze dalej o Głogówku, doby hrabiego Oppersdorfera, Głogówku katolickim i chyba całkowicie zapomniał o tym, że nieco wcześniej schronił się tu nie kto inny, jak Jędrzej Gałka z Dobczyna, którego opiekunem został Książę Bolko V. Każdy heretyk był w Głogówku gościnnie przyjmowany.

Po koniec rozdziału III pisze ks. Dola o *Kulturkampfie*, pisał poprzednio o Górze Św. Anny, a nie wspomniał o tym, że klasztor na Górze Św. Anny był trzy razy pod biczem pruskim, raz właśnie w okresie *Kulturkampfu*, a ostatnio po dojściu Hitlera do władzy.

Sam jak najwyżej oceniam rolę kleru katolickiego na Śląsku Opolskim, nie trzeba jednak przemilczać faktów i wypaczać je. Jakże wspaniałe postacie księży katolickich działających na Śląsku Opolskim przemilczał w swym referacie ks Dola. Nie wymienia ks. Dola nawet nazwisk takich ludzi jak: — ks. biskup Bernard Bogedain, wizytator rejencji opolskiej, sufragan wrocławski, stojący gorąco w obronie języka polskiego, ks. Norbert Bończyk, poeta... „działacz oświatowy, autor dewocyjnych książeczek, wierszorób chwili, bojownik o mowę polską, trochę polityk, więcej wierny sługa Kościoła, dla którego sprawy odsiedzi dwa miesiące więzienia[22]. Ks. Konstanty Damrot, poeta i prozaik. „Będę się gorąco modlił za wszystkich Polaków" mówił na dwa dni przed śmiercią; ks. Jan Dzierżon, zasłużony pszczelarz polski i odkrywca partenogenezy i pszczół; ks. Jan Gałeczka, założyciel dru-

[22] *Oblicze Ziem Odzyskanych — Dolny Śląsk*, t. II, s. 582.

karni i drukarz polskich książek dla ludu; ks. Euzebiusz Stateczny, profesor filozofii i teologii oraz wybitny przedstawiciel „Młodej Polski", ks. Józef Szafranek, polski poseł do Zgromadzenia Narodowego w Berlinie, w 1848 r., czy ks. Wolny, kandydat polski w czasie wyborów w 1893 r. A przecież wybitni katolicy na Śląsku Opolskim to nie tylko księża. To także Lompa, Miarka, Rostek i inni. Klerowi katolickiemu Ziemi Opolskiej należy się choćby pamięć, a jej w pracy ks. Doli nie znalazłem. Nie można zapominać o tak wielkich postaciach, w szablonowy sposób zachwaszczając tekst liczbami i statystykami. Do ludzi naszych czasów przemawiają gorące serca tych, którzy wówczas potrafili być prawdziwymi synami Kościoła i Ojczyzny. Przyznaję, że w liście swym nie zawarłem (z małymi wyjątkami) faktów i danych dotyczących wkładu kleru katolickiego pochodzenia niemieckiego i kleru innych wyznań chrześcijańskich dla dobra Śląska Opolskiego i jego mieszkańców — po prostu, jako amator, nie miałem się na czym oprzeć. Swym listem nie chciałbym urazić ks. Kazimierza Doli, stwierdzam, jednak że Jego referat nie stanął na wysokości zadania.

J. M.
(nazwisko i adres znane redakcji)

ERRATA do Nru 154

W n-rze 154 zakończenie zdania na s. 507, ww. 11—13 od góry ma brzmieć: „...a drugi podział otrzymujemy biorąc pod uwagę zasadnicze właściwości p s y c h o l o g i c z n i e predestynowanych do życia religijnego".

W tym samym numerze nazwisko w przypisie 11 na s. 517 ma brzmieć: Jaensch.

SOMMAIRE

STUDIA AKADEMICKIE NA KUL

W związku z podejmowaną przez młodzież decyzją wyboru studiów oraz uczelni — przekazujemy informacje o Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (KUL) oraz o warunkach przyjęć na tę Uczelnię.

KUL posiada dla młodzieży świeckiej 2 wydziały: Nauk Humanistycznych i Filozofii Chrześcijańskiej.

Na Wydziale Nauk Humanistycznych można studiować: filologię polską, filologię klasyczną, historię i historię sztuki.

Na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej młodzież ma do wyboru:

- specjalizacja: filozofia teoretyczna (historia filozofii, logika, metodologia nauk, teoria poznania, metafizyka, teodycea),
- specjalizacja: filozofia praktyczna (etyka, filozofia społeczna, filozofia prawa, filozofia gospodarcza, socjologia, etyka społeczna, metodologia nauk społecznych),
- specjalizacja: filozofia przyrody ożywionej, filozofia przyrody nieożywionej, biologia, fizyka, chemia itd.,
- specjalizacja: filozoficzno-psychologiczna.

Młodzież, która otrzymała świadectwo dojrzałości w latach ubiegłych składa podania o przyjęcie w terminie od 15 kwietnia do 15 maja 1967 r.

Studenci mogą się ubiegać o stypendia oraz mieszkanie w Domach Akademickich KUL.

Szczegółowych informacji w sprawie zapisów i warunków studiów udzielają Kancelarie Wydziałowe (Lublin, al. Racławickie 14) nr tel. 319-23 — Wydział Nauk Humanistycznych; 304-32 — Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, codziennie oprócz niedziel i świąt w godzinach urzędowych.

TREŚĆ ZESZYTU

Cena zł 12.—

ZNAK

MIESIĘCZNIK